برتراند رسل



تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الأول

الفلسفة القديمة



ترجمة
الدكتور زكى نجيب محمود

مراجعة
أحمد أمين

رسل، برتراند، ١٨٧٢ ـ ١٩٧٠ .

تاريخ الفلسفة الغربية/ تأليف: برتراند رسل

ترجمة: زكى نجيب محمود؛ راجعه: أحمد أمين. ـ

القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

مج١ ؛ ٢٤ سم .

المحتويات الفلسفة القديمة

تدمك ٨ ٦٩٤ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ الفلسفة اليونانية.

أ ـ محمود، زكى نجيب. (مترجم)

ب ـ أمين، أحمد.......ـ ١٩٣٦ (مراجع)

ج ـ العنوان .

رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٦١٠/ ٢٠١٠

I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 694 - 8

ديوى ١٨٢

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الأول
الفلسفة القديمة

تأليف

برتراند رسل

ترجمة

الدكتور زكى نجيب محمود

مراجعة

المرحوم الدكتور أحمد أمين



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٠

الإخراج الفنى

مادلين ايوب فرج

محتويات الكتاب

الجزء الثانى

الجزء الثالث

تصدير

لابد من كلمة اعتذار قصيرة أبرز بها موقفى إن أردت لهذا الكتاب أن ينجو من لوم أعنف مما يجدر به، إذ لا شك عندى أنه حقيق ببعض اللوم.

فالاعتذار واجب لهؤلاء الإخصائيين الذين اختصوا أنفسهم بدراسة هذا المذهب أو ذاك، وبدراسة الفلاسفة فرادى، فقد يجوز لى أن أستثنى ليبنتز، ثم أقرر بعد ذلك أن كل فيلسوف ممن تناولت بالدرس، يجد عند سواى من يعلم عنه أكثر مما أعلم؛ لكنه لا مندوحة لنا - إن أردنا أن نكتب الكتب بحيث تشمل ببحثها نطاقًا واسعًا - لا مندوحة لنا عن أن ينفق أولئك الذين سيكتبون مثل هذه الكتب، وقتًا فى أى جزء من أجزاء ما يكتبون، أقصر من الوقت الذى يمكن أن ينفقه فيه رجل حصر مجهوده فى دراسة مؤلِّف واحد، أو فى دراسة فترة قصيرة من الزمن، أقول إنه لا مندوحة لنا عن ذلك مادمنا لا نتصف بالخلود؛ وقد تجد طائفة ممن يحملهم التبحر فى العلم على الصرامة التى لا تعرف هوادة، تصرُّ إزاء ذلك على أن الكتب التى تتناول بالدرس مجالاً واسعًا، لا ينبغى لها أن تُكتب قط، فإن كُتبت، وجب أن تتألف من أبحاث فردية يتعاون فى كتابتها كثرةٌ من المؤلفين؛ بيد أنه إذا ما تعاون على الكتاب الواحد مؤلفون عدة، فَقَدَ الكتاب شيئًا، ذلك لأنه لو كانت هنالك وحدة فى سير التاريخ، ولو كانت هناك علاقة وثيقة بين

السابق واللاحق، كان حتمًا - إذا أردنا إبراز هذه العلاقة - أن ترتبط الفترة السابقة مع الفترة اللاحقة فى عقل واحد؛ فقد يتعذر على من يدرس روسو أن يوفى علاقة روسو حقها بأسبرطة كما وصفها أفلاطون وفلوطرخس؛ وكذلك المؤرخ الذى يؤرخ لأسبرطة، قد لا يكون على دراية يتنبأ بها من دراسته شيئًا عن «هوبز» و «فخته» و «لنين»؛ وإن هذا الكتاب لينشد فيما ينشده من الأغراض، أن يبرز أمثال هذه العلاقات، وإنه لغرض يستحيل أن يتحقق إلا فى كتاب يستعرض ميدانًا فسيحًا.

ولقد كُتِبَتْ كُتُبٌ كثيرة فى تاريخ الفلسفة، لكن ليس بينها - فيما أعلم - كتاب واحد ينشد نفس الغاية التى أخذتُ نفسى بتحقيقها؛ فالفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معًا؛ هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية؛ وهم كذلك أسباب (إن أسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية؛ لكنك واجد فى معظم الكتب التى تؤرخ الفلسفة، كل فيلسوف قائمًا وحده كأنما يحيط به خلاء؛ إذ ترى آراءه مبسوطة فى غير علاقة تربطها بغيرها، اللهم إلا أن تُربط بآراء الفلاسفة الأسبقين على أحسن تقدير؛ أما أنا فقد حاولت - على عكس ذلك - أن أعرض كل فيلسوف باعتباره نتيجة تولدت عن الوسط الذى يعيش فيه، دون أن أجاوز فى ذلك حدود الصدق؛ حاولت أن أعرض كل فيلسوف باعتباره رجلاً تبلورت فيه وتركزت أفكار ومشاعر كانت شائعة على نحو مبهم مبعثر فى المجتمع الذى كان هذا الفيلسوف أحد أعضائه.

وقد اقتضى ذلك أن أضيف فصولاً فى التاريخ الاجتماعى الخالص؛ إذ يستحيل على أى إنسان أن يفهم الرواقيين والأبيقوريين بغير شىء من العلم بالعصر الهلينى، أو أن يفهم الإسكولائيين دون أن يلم بقليل من معرفة الكنيسة كيف تطورت بين القرنين الخامس والثالث عشر؛ ولذلك ترانى قد أوجزت القول فى مراحل التاريخ الرئيسية التى بدا لى أنها أثرت أبلغ الأثر فى التفكير الفلسفى، غير أنى قد أطنبت القول فى ذلك كل الإطناب، حينما توقعت ألا يكون التاريخ مألوفًا لطائفة من القراء - مثال ذلك ما يخص العصور الوسطى؛ ومع

ذلك فقد راعيت فى هذه الفصول التاريخية أن أستبعد استبعادًا تامًا كل ما رأيته ضئيل التأثير، أو عديمه، فى الفلسفة التى عاصرته أو أعقبته.

ومشكلة الاختيار فى كتاب كهذا الكتاب مشكلة جد عسيرة، فإذا أنت أخليت الكتاب من التفصيل، جاء تافهًا سخيفًا، وإذا أدخلت فيه التفصيل، تعرضت لخطر هو أن يجىء الكتاب من الطول بحيث لا يحتمل؛ ولقد وفِّقتُ فى ذلك إلى حل وسط، وهو أنى قَصَرْتُ بحثى على أولئك الفلاسفة الذين أراهم ذوى أهمية تستوقف النظر، ثم ذكرت عنهم من التفصيلات ما يعين على التوضيح، وبث الحياة، حتى ولو لم تكن تلك التفصيلات من الأهمية الجوهرية بمكان.

لم تكن الفلسفة منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها، كلا ولا كانت أمرًا تتنازعه قلَّة من العلماء، بل كانت جزءًا لا يتجزأ من حياة المجتمع، ولذا حاولت أن أنظر إليها على هذا الاعتبار، فلو كان لهذا الكتاب قيمة على الإطلاق، فإنما تستمد قيمته من هذه النظرة.

وهذا الكتاب مدين بوجوده للدكتور ألبرت س. بارنز Albert C. Barnes لأننى وضعت أساسه ليكون محاضرات تلقى فى «مؤسسة بارنز» فى بنسلفانيا، وألقيتُ من هذه المحاضرات بعضها هناك.

ولقد عاونتنى زوجتى «باتريشيا رسل Patricia Russell» معاونة كبرى فى هذا الكتاب، كما عاونتنى فى معظم ما أديته خلال الثلاثة عشر عامًا الأخيرة (بالنسبة إلى صدور هذا الكتاب سنة ١٩٤٦) ـ عاونتنى فى البحث وفى نواحٍ شتى غير ذلك.

مقدمة

إن نظراتنا فى الحياة وفى المجال «الفلسفى» وليدة عاملين: أولهما الآراء الدينية والخلقية الموروثة؛ وثانيهما ذلك الضرب من طرائق البحث الذى يصح أن يوصف بأنه بحث «علمى» ـ مطْلقين هذه الكلمة بأوسع معانيها ـ ولقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم اختلافًا بعيد المدى، بسبب اختلافهم فى نسبة هذين العاملين أحدهما إلى الآخر، حين ألَّفوا منهما مذاهبهم؛ على أن وجود العاملين جنبًا إلى جنب هو الذى يسم الفلسفة ببعض ما تتسم به من طابع خاص.

وكلمة «الفلسفة» قد أطلقت على سبل شتى، تختلف اتساعًا وضيقًا، وأنا الآن أعرضها بمعنى واسع جدًا، سأحاول أن أوضحه فيما يلى:

فأحب أن أفهم «الفلسفة» على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات فى موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرًا عن قوة التقاليد أو قوة الوحى؛ والعلم ـ فيما أرى ـ هو الذى يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التى تجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واحد بين اللاهوت والعلم «منطقة حرة» حلالاً للطرفين جميعًا، فهى معرضة لهجمات

الفريقين معًا؛ وهذه «المنطقة الحرة» هى الفلسفة؛ فيكاد معظم المسائل التى لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتى تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أى شىء آخر، أن تكون من القبيل الذى لا يستطيع العلم أن يجيب عنه؛ على أن الإجابات التى أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتى كانت تبعث الرضى فى النفوس، لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا، ومن أمثلة هذه المسائل ما يلى: أيكون العالم منقسمًا إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك، فما العقل وما المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوًى خاصة به؟ أفى الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعيًا نحو غاية معينة؟ أحقًا هنالك فى الطبيعة قوانين، أم أننا نؤمن بوجود القوانين فى الطبيعة إرضاءً لرغبتنا الفطرية فى النظام؟ ترى هل يكون الإنسان كما يراه عالم الفلك؛ قطعة ضئيلة من الكربون المشوب مخلوطًا بماء، يزحف عاجزًا على كوكب صغير غير ذى خطر؟ أم يكون الإنسان كما رآه هاملت؟ أم لعله مزيج من الجانبين معًا؟ هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضيع، أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف، فما عناصره وكيف لنا أن نحياه؟ الابد للخير أن يكون خالدًا لكى يكون جديرًا عندنا بالتقدير، أم الخير حقيق منا بالسعى وراءه حتى إن كان الكون صائرًا إلى فناء محتوم؟ هل ثمة ما يجوز تسميته بالحكمة، أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذبت إلى الدرجة القصوى من التهذيب؟

تلك أسئلة لا تستطيع الجواب عنها فى المعامل؟ وقد تقدمت لنا مذاهب اللاهوت بإجابات قطعت فيها برأى حاسم أكثر مما يجوز لإنسان أن يقطع ويحسم، فكان حسمها ذاك هو نفسه الذى حدا بالعقل الحديث أن ينظر إلى تلك الإجابات بعين الريبة، ومهمة الفلسفة هى دراسة هذه المسائل، إن لم نقل إن مهمتها هى الإجابة عنها.

وقد تسأل قائلاً: فيم إذن ضياع الوقت فى أمثال هذه المسائل التى لا سبيل إلى حلها؟ ويستطيع المجيب عن هذا السؤال أن يجيب باعتباره مؤرخًا، أو باعتباره فردًا تروعه وحشة الكون.

وفى هذا الكتاب جواب المؤرخ، سأعرضه فى غضونه ما استطعت إلى ذلك سبيلا، فمذ أصبح الإنسان قادرًا على التأمل الحر بدأت أفعاله ـ من نواحٍ كثيرة ـ هامة ـ تنبنى على ما يرتئيه من آراء فى العالم وفى الحياة الإنسانية، وفيما هو خير وما هو شر؛ وهذا صحيح بالنسبة إلى يومنا الراهن صحته فى أى وقت مضى، فلست بمستطيع أن تفهم عصرًا من العصور أو أمة من الأمم، إلا إذا فهمت فلسفتها، ولكى تفهم فلسفتها، ينبغى أن تكون فيلسوفًا إلى حد ما، فهاهنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين! فظروف الحياة التى يحياها الناس لها أثرها البالغ فى تكوين فلسفتهم، لكن العكس كذلك صحيح، وهو أن فلسفتهم تؤثر أثرًا بالغًا فى ظروف حياهم؛ وهذا التفاعل الذى امتد ما امتدت القرون، هو موضوع ما يلى من صفحات.

على أن ثمة جوابًا آخر هو أكثر من جواب المؤرخ مسًا لنفس المجيب؛ فالعلم ينبئنا بما نستطيع العلم به؛ لكن ما نستطيع العلم به نزر يسير، وإذا نحن أنسيناكم هنالك مما لا نستطيع معرفته، فإننا نفقد حساسيتنا بالنسبة إلى أشياء كثيرة هى من الخطورة بمكان جد عظيم؛ أما اللاهوت فتراه من ناحية أخرى يحملنا على إيمان أعمى بأننا نعلم شيئًا عن جوانب نحن فى الواقع جاهلون بها؛ وهو ببثّه هذه العقيدة فى نفوسنا، يولد فينا نوعًا من القحة الذميمة إزاء الكون؛ نعم إن امتناع اليقين ـ حين تحيط بنا الآمال والمخاوف بكل ما لها من قوة ـ أمر أليم؛ لكن لا مناص لنا من احتماله إذا أردنا أن نعيش على غير سند من الخيال الجامح الذى يبعث الطمأنينة فى النفوس، فليس من الخير أن ننسى المسائل التى تثيرها الفلسفة، ولا من الخير أن نحمل أنفسنا على العقيدة بأننا وجدنا حلول تلك المسائل على نحو لا يأتيه الشك أبدًا؛ فلعل المهمة الرئيسية التى ما يزال فى مقدور الفلسفة أداؤها فى عصرنا هذا، هى أن تعلّمنا كيف نعيش فى غير يقين بشىء، دون أن تشلّ قوانا ذبذبةُ التشكك.

وقد بدأت الفلسفة ـ باعتبارها متميزة عن اللاهوت ـ فى اليونان إبان القرن السادس قبل الميلاد؛ فلما أن قطعت شوطها فى العصر القديم، عاد اللاهوت فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما؛ وكانت للكنيسة الكاثوليكية السيادة

على الفلسفة فى ثانى عصورها العظمى، وذلك من القرن الحادى عشر إلى القرن الرابع عشر، هذا إذا استثنينا نفرًا من عظماء الثائرين، مثل الإمبراطور فردريك الثانى (١١٩٥ - ١٢٥٠) وكان ختام هذه المرحلة اضطرابات بلغت مداها فى حركة الإصلاح الدينى؛ وأما المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة، وهى التى تمتد من القرن السابع عشر إلى يومنا الحاضر، فيسودها العلم سيادة لم يبلغ مثلها فى أىّ من المرحلتين السابقتين، فلم تزل للعقائد التقليدية أهميتها عند الناس، لكنهم شعروا أنها بحاجة إلى ما يؤيدها؛ وما انفكَّتْ تلك العقائد يصيبها التعديل كلما اقتضى العلم ذلك؛ ولست ترى بين فلاسفة هذه المرحلة إلا عددًا قليلاً ممن يُعَدّون صحاح العقيدة الدينية من وجهة النظر الكاثوليكية، فتراهم يهتمون بالتفكير فى «الدولة» الدنيوية أكثر من اهتمامه بالتفكير فى الكنيسة.

وسنرى خلال العصور كلها أن التماسك الاجتماعى والحرية الفردية ـ شأنهما فى ذلك شأن الدين والعلم ـ لم يزالا فى تنازع أو قل إن العلاقة بينهما كانت قلقة؛ ففى اليونان ظفر المجتمع بتماسك أفراده لما ظفر منهم بالولاء للدولة المدينة (أى التى قوامها المدينة الواحدة) وحتى أرسطو نفسه ـ على الرغم من أن الإسكندر فى عصره كان فى طريقه إلى إزالة دولة المدينة الواحدة ـ لم يستطع أن يرى حسنة فى أى نوع آخر من أنواع الدولة غير هذا؛ وقد اختلفت دويلات المدن اختلافًا بعيدًا فى مقدار ما تتطلبه من تحديد حرية الفرد فى سبيل ولائه للمدينة؛ فلم يمكن للفرد فى أسبرطة من الحرية أكثر مما للفرد اليوم من حرية فى ألمانيا أو الروسيا؛ وأما فى أثينا ـ فعلى الرغم من حالات ظهرت فيها روح الاضطهاد آنًا بعد آن ـ إلا أن الأفراد فيها تمتعوا بدرجة من الحرية أكثر جدًا مما تألف من سواها، وأعنى حريتهم (فى خير عصورهم) من القيود التى تفرضها الدولة على أبنائها؛ على أن الفكر اليونانى كانت تسوده ـ إلى عهد أرسطو ـ روح الولاء الدينى والولاء الوطنى «للمدينة» التى يتبعها الفرد؛ فالنظم الأخلاقية بها كانت مصبوبة على نحو يلائم حياة المواطنين[1]، وكان فيها عنصر سياسى قوى؛ فلما خضع اليونان للمقدونيين أولاً ثم الرومان بعد ذلك، لم يعد فى حدود المستطاع لهم أن يحيوا وفق الأفكار التى كانت صالحة لهم أيام استقلالهم؛

فنتج عن هذا من جهة، فقدانهم شيئًا من فنونهم بسبب انحرافهم عن مجرى تقاليدهم، كما نتج من جهة أخرى ازدياد فى قوة الأخلاق الفردية ونقص فى الأخلاق الاجتماعية؛ فذهب الرواقيون إلى أن الحياة الفاضلة هى فى العلاقة بين الروح والله، أكثر منها علاقة بين الفرد والدولة؛ فمهدوا بذلك الطريق للمسيحية التى تشبه الرواقية فى عدم قيامها أساسًا على السياسة، وذلك لأن أتباعها فى الثلاثة القرون الأولى لم يكن لهم تأثير فى الحكومة؛ ولم يعد التماسك الاجتماعى خلال الستة القرون والنصف قرن التى تمتد بين الإسكندر وقسطنطين، لم يعد ذلك التماسك مستمدًا من الفلسفة ولا من ضروب الولاء القديمة؛ بل كان يفرض بالقوة؛ بقوة الجيوش أولاً، ثم بقوة الإدارة المدنية ثانيًا؛ فجيوش الرومان وطرق الرومان وقانون الرومان وحكام الرومان، كل أولئك قد خلق نظام الدولة المركزية القوية بادىء ذى بدء، ثم عمل بعد ذلك على الاحتفاظ بما خلق؛ ولا تستطيع أن تردَّ إلى الفلسفة الرومانية شيئًا من ذلك، لأنه لم يكن للرومان فلسفة.

وخلال هذه الفترة الطويلة كلها، طرأ على الأفكار اليونانية الموروثة من عصر الحرية تحولٌ تدريجى، فازدادت الأهمية النسبية لبعض الأفكار القديمة، خصوصًا الأفكار التى نعدّها أفكارًا دينية على وجه التحديد؛ بينما نُبذت أفكار أخرى أكثر من الأولى اعتمادًا على العقل، وإنما نبذت هذه الأفكار العقلية لأنها لم تعد توافق روح العصر؛ وعلى هذا النحو أخذ الوثنيون المتأخرون يشذبون من أطراف التقاليد اليونانية، حتى أصبحت تلك التقاليد صالحة للاندماج فى العقيدة المسيحية.

وقد كانت المسيحية عاملاً على نشر رأى هام، كان متضمنًا بالفعل فى تعاليم الرواقيين، لكنه لم يكن يلائم روح الأقدمين ـ وأعنى به الرأى القائل بأن واجب الإنسان نحو الله أولى بالطاعة من واجبه نحو الدولة[٢]، وهو نفسه الرأى الذى قرره سقراط والحواريون بأنه ينبغى «لنا أن نطيع الله قبل أن نطيع الإنسان»؛ ولقد ظل هذا الرأى قائمًا رغم تحول قسطنطين عن عقيدته، وذلك لأن الأباطرة المسيحيين الأوائل كانوا من الآريين أو ممن يميلون إلى الآرية؛ فلما أصبح

الأباطرة خُلَّص العقيدة المسيحية، توارى ذلك الرأى، لكنه لبث دفينًا فى الدولة البيزنطية، كما كان كامنًا فى الإمبراطورية الروسية التى قامت بعد ذلك، والتى استمدت مسيحيتها من القسطنطينية[٣]. أما فى الغرب، حيث لم يلبث الغزاة البرابرة الزنادقة أن حلوا محل الأباطرة الكاثوليك (ما عدا بعض أجزاء الغال) فإن سيادة الولاء الدينى على الولاء السياسى ظلت قائمة، وهى ـ إلى حد ما ـ لا تزال قائمة.

وقضى غزو البرابرة على حضارة أوروبا الغربية قضاء دام ستة قرون ولئن تلكأت تلك الحضارة حينًا فى أيرلندة، فقد جاء الدانمركيون بعدئذ فى القرن التاسع وقضوا عليها؛ لكنها قبل أن تخمد شعلتها هناك، كانت قد أنجبت رجلاً مرموقًا، هو «سكوتس إرجينا» وأما فى الإمبراطورية الشرقية، فقد دامت المدينة اليونانية على قيد الحياة لكنها كانت قد جفَّ عودها، كأنما هى أثر فى متحف، وهكذا لبثت حتى سقطت القسطنطينية عام ١٤٥٣؛ غير أن القسطنطينية لم تُخرج إلى العالم شيئًا قط ذا خطر، اللهم إلا أسلوبًا فنيًا بالإضافة إلى القانون الرومانى كما شرعه جستنيان.

وحدث إبان العصر المظلم الذى امتد من نهاية القرن الخامس حتى منتصف الحادى عشر، أن تعاورت العالم الرومانى الغربى ضروب من التغير تثير الاهتمام إلى حد كبير، ذلك أن الصراع القائم بين الواجب نحو الله والواجب نحو الدولة، ذلك الصراع الذى بذرت المسيحية بذوره، اتخذ صورة الصراع بين الكنيسة والملك؛ وقد امتدت سلطة البابا القضائية الكنسية حتى شملت إيطاليا وفرنسا وأسبانيا وبريطانيا العظمى وأيرلندة وألمانيا واسكتدناوة وبولندة؛ وكان نفوذه بادىء ذى بدء بالغ الضعف على الأساقفة ورؤساء الأديرة ـ فيما عدا إيطاليا وجنوبى فرنسا؛ لكنه منذ عهد جريجورى السابع (فى أواخر القرن الحادى عشر) بات نفوذًا حقيقيًا وفعالاً؛ إذ أصبح رجال الكنيسة منذ ذلك العهد هيئة موحدة فى أوروبا الغربية كلها، تديرها روما، وراحت تنشد لنفسها السلطان فى إحكام مُتَدَبَّر وصرامة لا ترحم؛ وحالفها التوفيق عادة إلى ما بعد عام ١٣٠٠ كلما نشب صراع بينها وبين أصحاب السلطة الدنيوية؛ ولم يكن الصراع بين الكنيسة والدولة

مجرد صراع قائم بين رجال الدين والطوائف الأخرى؛ بل كان كذلك تجديدًا للنزاع بين بلاد البحر البحر الأبيض المتوسط وبرابرة الشمال؛ ووجدت وحدة الإمبراطورية الرومانية ترديدًا لصداها فى وحدة الكنيسة، وكانت طقوس الكنيسة مدونة باللاتينية وأعلام رجالها أغلبهم من الإيطاليين والأسبانيين وأهل فرنسا الجنوبية؛ ولما انتعشت أسباب التعليم بين هؤلاء، كان مدار التعليم عندهم تراث الأقدمين، حتى لقد كانت فكرتهم عن القانون والحكومة أقرب إلى القبول عند مرقص أورليوس منها عند ملوكهم المعاصرين لهم؛ فكانت الكنيسة تمثل اتصال العلاقة بالماضى، كما تمثل أرقى جوانب حضارة ذلك العصر، فى آن معًا.

أما السلطة الدنيوية فقد كانت - على عكس ذلك - فى أيدى ملوك وأشراف من السلالة التيوتونية؛ حاولوا ما استطاعوا أن يحتفظوا بالنظم الاجتماعية التى جاءوا بها من قلب الغابات الجرمانية؛ وكانت تلك النظم لا تعرف السلطان المطلق، كما كانت لا تستسيغ طاعة القانون التى رآها أولئك الغزاة الأقوياء ضربًا من الخمود السخيف الذى لا روح فيه؛ فقد كان على الملك أن يقتسم السلطان مع سادة الإقطاع؛ لكن الملك وهؤلاء السادة كانوا جميعًا سواء فى رغبتهم فى أن تفور عواطفهم آنًا بعد آن فورة تتخذ صورة القتال أو الاغتيال أو النهب والسلب؛ نعم إن الملوك كانوا أحيانًا يتوبون مما اقترفوا، لأنهم كانوا مخلصين فى تقواهم، والتوبة على كل حال هى نفسها ضرب من العاطفة، لكن الكنيسة لم تفلح قط فى أن تظفر منهم بالسلوك الهادئ المطّرد الفاضل، كهذا الذى يتطلبه صاحب العمل فى عصرنا الحديث من عماله، وكثيرًا ما يظفر به منهم؛ فما جدوى غزوهم للدنيا إذا لم يستطيعوا شرابًا واغتيالاً وغرامًا كلما دفعتهم نفوسهم إلى شىء من ذاك؟ ولماذا تجب عليهم الطاعة - ومن حولهم جيوش تتبعهم من الفرسان الشامخين بأنوفهم - لما يأمرهم به رجال حصروا أنفسهم فى الكتب، وأسلموا أنفسهم للعزوبة وفضوا من حولهم قوة السلاح؟ فعلى الرغم مما نهاهم عنه رجال الكنيسة، مضوا فى المبارزة وفى إنزال المحنة على بعضهم بعضًا بالقتال، واسترسلوا فى المباريات وفى الغرام العذرى، بل قد يثور الغضب بأحدهم فلا يتردد فى اغتيال علَمٍ من أعلام الكنيسة.

كانت القوات المسلحة كلها فى جانب الملوك، ومع ذلك خرجت الكنيسة ظافرة؛ وإنما ظفرت الكنيسة بالنصر لأنها ـ من جهة ـ كادت تحتكر التعليم ولأن الملوك ـ من جهة أخرى ـ كانوا فى حرب لا ينقطع بعضهم مع بعض؛ لكن العلة الرئيسية لنصر الكنيسة هى أن الحكام والشعب على السواء كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا بأن الكنيسة فى يدها مفاتيح السماء، ففى يدها أن تقرر إن كان هذا الملك أو ذاك ليقضى وجوده الأبدىّ فى الجنة أو فى الجحيم؛ وفى مستطاع الكنيسة أن ترفع عن أفراد الرعية واجب الولاء للسلطان، وبهذا تحرك الدوافع إلى العصيان؛ أضف إلى ذلك كله أن الكنيسة كانت تمثل النظام بعد الفوضى، ولهذا اكتسبت تأييد طبقة التجار؛ وكان هذا العامل الأخير هو الذى رجحت به كفة الكنيسة فى إيطاليا على وجه الخصوص.

ولم تكن محاولة التيوتون أن يحتفظوا للكنيسة ببعض استقلالها على الأقل، بمقصورة على مجال السياسة وحده، بل جاوزته إلى الفن والقصة والفروسية والحروب؛ ولكنها لم تظهر إلا ضئيلة جدًا فى العالم العقلى، لأن التعليم أوشك كله أن ينحصر فى أيدى رجال الدين؛ ولم تكن الفلسفة التى جرت فعلاً على ألسنة الفلاسفة فى العصور الوسطى بالمرآة الدقيقة لتلك العصور، بل اقتصرت تلك الفلسفة على التعبير عن آراء طائفة واحدة؛ فقد كان بين رجال الكنيسة طائفة ـ وبخاصة بين الرهبان الفرنسسكان ـ تختلف فى الرأى مع البابا لأسباب عدة؛ وفضلاً عن ذلك فقد حدث فى إيطاليا أن انتشرت الثقافة بين غير رجال الدين قبل انتشارها بين أمثالهم شمالى الألب ببضعة قرون؛ وإن فردريك الثانى الذى حاول أن يقيم ديانة جديدة ليمثل الثقافة المناهضة للبابوية فى تطرفها؛ ومايزال «توماس اكويناس» الذى ولد فى مملكة نابلى حيث كانت السيادة لفردريك الثانى، ما يزال حتى يومنا هذا اللسان العتيد الناطق بالفلسفة البابوية؛ وجاء دانتى بعد ذلك بما يقرب من خمسين عامًا، فوفق بين الطرفين، وقدم لنا عرضًا متزنًا كاملاً عن عالم الفكر فى العصور الوسطى، وإن عرضه هذا لهو وحده الذى يتفرد بهذه الصفات.

ثم تحطمت بعد دانتى هذه الصورة الفلسفية التى تؤلف بين أطراف الفكر كلها فى العصور الوسطى، تحطمت لأسباب سياسية وعقلية معًا؛ وقد كانت تلك الصورة تتصف - إبان وجودها - بحبكة الأطراف والشمول الذى يحتوى على كل شىء فى صورة مصغرة؛ فكل ما تناولته تلك الصورة الفكرية من جوانب، اتخذ موضعه منها فى دقة بنسبته إلى الجوانب الأخرى التى اجتمعت كلها فى عالم غاية فى التحديد؛ لكن «الانشقاق الأكبر» وحركة التوفيق والبابوية أيام النهضة، أدت كلها إلى حركة الإصلاح الدينى التى حطمت وحدة العالم المسيحى، كما بددت نظرية الإسكولائيين عن الحكومة التى تتركز فى البابا، وجاء عصر النهضة فازداد الناس علمًا استمدوه من القديم ومما شاهدوه على سطح الأرض، فضاقت نفوسهم بالنظم الفكرية المحبوكة، لأنهم أحسوا كأنها سجون عقلية؛ وعمل الفلك الكوبرنيقى على النزول بالأرض والإنسان معًا إلى منزلة أكثر تواضعًا مما اختصتهما به نظرية بطليموس، واستبدل ذوو الفطنة من الناس بمتعتهم فى التدليل العقلى والتحليل والتنسيق الفكرى، استبدلوا بذلك كله متعة أخرى هى معرفة حقائق جديدة عن الواقع المشهود؛ فعلى الرغم من أن عصر النهضة كان لا يزال يؤثر النظام المحكم فى الفنون، إلا أنه جعل يؤثر فى عالم الفكر تحررًا من ذلك التزمت المحكم، تكون فيه خصوبة وفسحة مجال، ويعدّ «مونتينى» فى هذا الباب أصدق ناطق بروح العصر.

وقد شهدت النظرية السياسية إذ ذاك، كما شهد كلُّ شىء آخر ما عدا الفن، انهيارًا للنظام، ذلك أن العصور الوسطى على الرغم مما تعرضت له فى حياتها العملية من اضطراب، فقد كانت تسودها من الناحية النظرية رغبة حادة فى طاعة القانون، كما كانت تسودها نظرية غاية فى الدقة عن السلطة السياسية؛ فالسلطة مصدرها فى النهاية هى الله؛ وقد أناب الله عنه البابا فى الأمور المقدسة، وأناب الإمبراطور فى شئون الدنيا، غير أن البابا والإمبراطور كليهما فقد خطره إبان القرن الخامس عشر، أما البابا فقد أصبح لا يزيد على كونه أحد الأمراء الإيطاليين، يشغله ما كان يشغلهم من تسابق على السلطة السياسية فى إيطاليا، وهو تسابق أحاطه تعقد شديد وخروج عَلَى كل ما يرتضيه الضمير؛

وقد تمتعت الملكيات القومية الجديدة الناشئة عندئذ فى فرنسا وأسبانيا وإنجلترا بسلطان داخل أراضيها، لم يكن يستطيع البابا أو الإمبراطور أن يتدخل فى أمره؛ وظفرت الدولة القومية ـ بسبب اختراع البارود إلى حد كبير ـ ظفرت بسيطرة عَلَى أفكار الناس ومشاعرهم سيطرة لم تشهد لها مثيلاً من قبل، حتى لقد استطاعت بفضلها أن تمضى قُدُمًا فى إزالة ما كان لم يزل باقيًا من العقيدة الرومانية فى وحدة الحضارة.

وجاء كتاب «الأمير» لمكيافلى معبرًا عن هذا الاضطراب السياسى؛ فإذا لم يكن هناك مبدأ يهدى الناس سواء السبيل، باتت السياسة عراكًا مكشوفًا فى سبيل السلطة، وفى كتابى «الأمير» إرشاد ماكر لما ينبغى أن يُتبع فى القيام بهذه اللعبة على نحو ينتهى بالنجاح؛ فالذى حدث فى أثينا إبان عصرها الذهبى، عاد فحدث من جديد فى إيطاليا أيام النهضة، فأمحت القيود الخلقية التقليدية، لما رأوها مرتبطة بالخرافة؛ وهذا الفكاك من القيود زاد الأفراد نشاطًا وإبداعًا، حتى لقد أبدوا من النبوغ ازدهارًا نادر المثال؛ لكن انحلال الأخلاق مؤدٍّ حتمًا إلى الفوضى والخيانة، وهذان كان لهما من التأثير فى الإيطاليين ما أعجزهم باعتبارهم جماعةً، فسقطوا ـ كما سقط اليونان ـ تحت سلطان أمم أقل منهم حضارة، لكنها لم تكن مثلهم قد تفككت فيها عرى المجتمع.

ومع ذلك فلم تكن نتيجة ذلك فى إيطاليا بمثل ما كانت فى اليونان من فداحة الخطب، وذلك لأن الأمم التى كانت قد صعدت إلى القوة حديثًا ـ باستثناء إسبانيا ـ قد برهنت على قدرتها على القيام بجليل الأعمال، كما فعل الإيطاليون قبلها سواء بسواء.

ومنذ القرن السادس عشر، ساد الإصلاح الدينى تاريخ الفكر فى أوروبا، وكان هذا الإصلاح الدينى حركة معقدة متعددة الجوانب وكُتب لها النجاح لأسباب عدة؛ فهى قبل كل شىء ثورة الأمم الشمالية على عودة روما إلى السيادة؛ فقد كان الدين فيما مضى هو العقدة التى أخضعت أهل الشمال، وها هو ذا الدين قد تدهور بناؤه فى إيطاليا؛ فلئن ظلت البابوية نظامًا، ولئن لبثت تبتز الجزية الطائلة من ألمانيا وإنجلترا، فإن هاتين الأمتين اللتين كانتا لا تزالان تقيتين، لم تعودا

شاعرتين بوجوب احترام أسرتى بورجيا ومديتشى، اللتين زعمتا أن فى قدرتهما أن يخلصا أرواح الناس من عذاب يوم الحساب، مقابل مبالغ من المال تدفع لهما فتنثرانها نثرًا على أسباب الرفاهية والفجور؛ وهكذا تآمرت الدوافع القومية والدوافع الاقتصادية والدوافع الخلقية على تقوية الثورة ضد روما؛ هذا فضلاً عن أن الأمراء أنفسهم سرعان ما تبينوا أنه لو باتت الكنيسة فى بلادهم قومية، كان فى مستطاعهم أن يفرضوا عليها سلطانهم، وبهذا تزداد قوتهم فى أوطانهم زيادة كبيرة جدًا بالقياس إلى ما كانوا عليه حين كانوا يشاركون البابا فى سلطانه؛ لهذه الأسباب كلها رحب الحكام والشعوب على السواء بإصلاحات لوثر الدينية، فى الجزء الأكبر من أوروبا الشمالية.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية مستمدة من مصادر ثلاثة؛ فتاريخها المقدس يهودى، ولاهوتها يونانى، وحكومتها وقانونها - على الأقل بطريق غير مباشر - رومانيان؛ وجاء الإصلاح الدينى فنبذ العناصر الرومانية، وحَدّ من العناصر اليونانية، وزاد من قوة العناصر اليهودية زيادة كبرى؛ وبهذا كان متآزرًا مع القوى القومية التى كانت تهدم التماسك الاجتماعى الذى كان نتيجة للإمبراطورية الرومانية أولاً، ثم للكنيسة الرومانية ثانيًا؛ فالمذهب الكاثوليكى من رأيه أن الوحى الإلهى لم ينته بالكتاب المقدس، بل إنه قائم متصل من عصر إلى عصر، وأداته هى الكنيسة.

وإذن فمن واجب الفرد أن يفنى آراءه الخاصة طاعة لها؛ أما البروتستنت فعلى خلاف ذلك، ينبذون الكنيسة باعتبارها أداة للوحى؛ فالحق سبيله الكتاب المقدس وحده، وواجب كل إنسان أن يفسر الكتاب المقدس لنفسه، فإن اختلف الأفراد فى تفسيراتهم، فليس هنالك سلطة عينتها السماء لتفصل فى أمر الخلاف؛ نعم إن الدولة قد طالبت لنفسها عمليًا بنفس الحق الذى كان من قبل للكنيسة، لكن ذلك كان منها اغتصابًا لما ليسّ لها، فعند المذهب البروتستنتى، لا يجوز أن تتوسط قوة على الأرض بين روح الإنسان والله.

وكانت نتائج هذا التحول جسيمة، لأن الحق لم تعد وسيلة ثبوته استشارة ذوى السلطان، بل التأمل يقوم به الفرد بينه وبين نفسه؛ وبدأ الاتجاه فى عالم

السياسة يسير بخطوات سريعة نحو الفوضى، وفى عالم الدين نحو التصوف الذى كان دائمًا من العسير عليه أن يجد له مكانًا فى بناء المذهب الكاثوليكى الأصيل ولم ينشأ عن ذلك حركة بروتستنتية واحدة، بل نشأت كثرة من مذاهب، كما أن الفلسفة الإسكولائية لم تنهض لمعارضتها فلسفة واحدة، بل نشأت فلسفات بعدد ما كان هنالك من فلاسفة؛ ولم يقم إمبراطور واحد يناهض البابا - كما حدث فى القرن الثالث عشر - بل قام لمناهضته عدد من الملوك الزنادقة؛ ونتيجة ذلك فى الفكر وفى الأدب على سواء، هى التعمق المطرد فى انطواء الأفراد على ذواتهم، وقد كان ذلك أول الأمر خطوة سليمة نحو التحرر من العبودية الروحية لكنه أخذ ينقلب فى تدرج مطرد ثابت إلى عزلة تحيط بالفرد فتجعله نافرًا من النظام الاجتماعى الصحيح.

وتبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت الذى وضع يقينه الأساسى فى وجود نفسه ووجود أفكاره التى يستدل منها على وجود العالم الخارجى، ولم تكن تلك إلا خطوة أولى فى طريق من التطور مرَّ خلال باركلى وكانْت ليصل إلى فختِه الذى ذهب إلى أن كل شىء إن هو إلا فيض الذات؛ وهذا منه ضرب من الجنون، ولذا جعلت الفلسفة تحاول محاولة لا تنقطع منذ ذلك الحين، أن تلوذ من هذا التطرف بالفرار إلى عالم الحياة الواقعية التى ندرك أمورها اليومية بالإدراك الفطرى السليم.

وترى الفوضى فى السياسة سائرة مع هذه الذاتية فى الفلسفة جنبًا إلى جنب، فقد حدث قبل ذلك بالفعل - فى عهد لوثر - أن أخذ بعض تلاميذه الذين لم يصيبوا عنده قبولاً ولا اعترافًا، أخذ هؤلاء يتعهدون مذهب إنكار وجوب التعميد، وهو إنكار كتبت له السيادة حينًا من الزمن فى مدينة مونستر، وقد تنكر هؤلاء المنكرون للقانون بكل ضروبه، لأنهم كانوا يؤمنون بأن الإنسان الخيِّر سيهتدى فى كل لحظة من حياته بالروح القدس الذى يستحيل عليه أن يتقيد بالقوانين، وهم ينتهون من هذه المقدمة إلى شيوعية وإباحية جنسية. ولذلك قُضِىَ عليهم بعد أن أبدوا مقاومة الأبطال؛ لكن ذاع فى صورة مخفّفة فى هولندا وإنجلترا وأمريكا، وهو من الوجهة التاريخية أصل لمذهب الإخوان (مذهب

الكويكر). ولما جاء القرن التاسع عشر، ظهرت صورة من الفوضى أشد من هذه عنفًا، ولو أنها لم تعد مرتبطة بالدين؛ وصادفت هذه الصورة الجديدة نجاحًا ملحوظًا فى الروسيا وإسبانيا وفى إيطاليا بدرجة أقل؛ وهى إلى يومنا هذا ما تزال شبحًا مخيفًا ترتاع له السلطات المشرفة على الهجرة فى أمريكا. وعلى الرغم من أن هذه الصورة الجديدة معادية للدين، إلا أنها لا تزال تحتفظ بكثير من روح البروتستانتية الأولى، ووجه الاختلاف الرئيسى بينهما هو أنها تسدد العداء إلى الحكومات الدنيوية، بينما كان لوثر يوجهه نحو البابوات.

وأنت إذا ما حللت قيود الذاتية، فإنها تستعصى بعد ذلك على الوقوف عند حد حتى تنتهى من شوطها كله؛ ففى الأخلاق كان توجيه البروتستنت لضمير الفرد توجيهًا يصطبغ بالفوضوية إلى حد كبير؛ لكن التقاليد والعادات كانت من القوة بحيث لم يسع أتباع الفردية فى الأخلاق إلا أن يمضوا فى سلوكهم على نحو يتفق مع الفضيلة التقليدية، هذا إذا استثنيت فورات كانت تنفجر حينًا بعد حين، كالتى حدثت فى مونستر؛ غير أن هذا توازن لا يقوم على أساس مطرد ثابت، فجاء القرن الثامن عشر بمذهبه فى «الحساسية المرهفة» الذى أخذ يفسد ذلك التوازن: إذ إن هذا المذهب لا يصف العقل بالخير لنتائجه الطيبة أو لاتفاقه مع التشريع الأخلاقى، لكنه يستحسن الفعل للعاطفة التى أثارته؛ ومن هذا المذهب تطور مذهب البطولة كما عبّر عنه كارلايل ونيتشه، ثم تطور منه كذلك مذهب «بايرون» الذى يمجد العاطفة العنيفة كائنًا ما كان نوعها.

وترتبط الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) فى الفن والأدب والسياسة بهذه الطريقة الذاتية فى الحكم على الناس، أعنى الطريقة التى تحكم على الناس لا باعتبارهم أعضاء فى المجتمع، بل باعتبارهم يصلحون موضوعًا للتأمل الذى يبعث على المتعة الفنية؛ فالنمور أجمل من الخراف. إلا أننا نؤثر أن نبقيها وراء القضبان، لكن الابتداعى (الرومانتيكى) الأصيل يزيل تلك القضبان ليستمتع بوثبات النمر الرائعة حين يقضى بها على الخراف؛ وتراه يستحث الناس أن يتخيلوا أنفسهم نمورًا، حتى إذا ما أصاب نجاحًا فيما يدعو إليه، لم تكن النتائج

وقامت حركات كثيرة تناهض ما ظهر فى العصور الحديثة من ألوان هذه الذاتية التى أمعنت فى جنوحها إلى الجنون؛ وأولى هذه الحركات، فلسفة وقفت فى منتصف الطريق توفق بين الطرفين، وأعنى بها مذهب التحرير الذى حاول أن يخصص مجالاً للحكومة ومجالاً للفرد بحيث لا يتعارضان؛ وتبدأ هذه الحركة فى صورتها الحديثة عند لوك، الذى يقاوم «حرارة التحمس» - أقصد النزعة الفردية التى أعلنها منكرو وجوب التعميد - كما يقاوم فى الوقت نفسه السلطة المطلقة والخضوع الأعمى للتقاليد؛ إلى جانب ذلك ترى ثورة أشمل نطاقًا من ثورة لوك، تنتهى إلى مذهب يقول بعبادة الدولة، وهو مذهب يضع الدولة فى نفس المنزلة التى وضع فيها الكاثوليك الكنيسة، بل أحيانًا فى نفس المنزلة التى كان هؤلاء يضعون فيها الله؛ وهوبز وروسو وهيجل يمثلون وجوهًا مختلفة لهذه النظرية، وقد تجسدت مذاهبهم من الوجهة العملية فى كرُمْوِل ونابليون وفى ألمانيا الحديثة؛ ولئن كانت الشيوعية نظريًا بعيدة كل البعد عن أمثال هذه الفلسفات، إلا أنها من الوجهة العملية سائرة فى طريق ينتهى بها إلى نمط من المجتمع شديد الشبه بالمجتمع الذى يترتب على عبادة الدولة.

وفى غضون هذا التطور الطويل الذى يمتد أمده من عام ٦٠٠ قبل الميلاد إلى يومنا هذا، ترى الفلاسفة ينقسمون إلى فريقين: ففريق يريد أن يشدّ من الروابط الاجتماعية، وفريق آخر يريد أن يرخى تلك الروابط؛ وعلى هذا الاختلاف تترتب اختلافات أخرى؛ فأنصار انخراط الأفراد فى سلك المجتمع قد دافعوا عن نظام فكرى يأخذ بالجمود فى العقيدة - جديدها وقديمها على السواء - ولذلك ترى هؤلاء مضطرين إضطرارًا أن يكونوا أعداء العلم - مع اختلاف درجتهم فى ذلك العداء - مادامت عقائدهم الجامدة لا يمكن البرهنة عليها برهانًا يقوم على تجربة الحواس؛ وترى هؤلاء يكادون يجمعون على تعليم أتباعهم بأن السعادة ليست هى الخير، بل الخير الأفضل منها عندهم هو «شرف المحتد» و «البطولة»؛ وهم يعطفون على الجوانب اللا عاقلة من الطبيعة الإنسانية، لأنهم أحسوا أن العقل لا يرضى عن التماسك الاجتماعى؛ أما دعاة الحرية من جهة

أخرى - إذا استثنينا منهم المتطرفين فى الفوضوية - فقد مالوا إلى أن يكونوا ذوى صبغة علمية، نفعية، عقلية، تعادى العاطفة الحادة، كما تعادى شتى ضروب الدين التى تضرب بجذورها عميقة فى عاطفة الإنسان؛ وقد كان هذا الصراع قائمًا فى اليونان قبل نشأة ما نسميه بالفلسفة؛ وهو واضح كل الوضوح فى المرحلة الأولى من الفكر اليونانى؛ ولقد دام حتى اليوم الحاضر فى صور مختلفة، ولا شك أنه سيدوم مدى قرون طوال فى مستقبل الأيام.

وواضح أن كلا من طرفى هذا النزاع - كما هى الحال فى كل نزاع يدوم بقاؤه آمادًا طويلة من الزمن - مصيب إلى حد ومخطئ إلى حد؛ فالتماسك الاجتماعى ضرورة يقوم عليها الدليل العقلى الخالص، فكل مجتمع معرض لخطرين متعارضين: فهو معرض للتحجر بسبب الإسراف فى النظام واحترام التقاليد من جهة، ثم هو معرّض من جهة أخرى للتحلل والخضوع للغزو الأجنبى بسبب نمو النزعة الفردية واستقلال الأشخاص استقلالاً يجعل التعاون مستحيلاً؛ ونستطيع القول بصفة عامة إن المدنيات الهامة تبدأ بنظام جامد ملىء بالخرافات، ثم يأخذ فى التراخى تدريجًا حتى ينتهى فى مرحلة معينة إلى عصر يسطع بالعبقرية؛ وذلك فى الوقت الذى يبقى فيه الجانب الطيب من التقاليد، بينما لا يكون شر التحلل قد نَمَتْ جذوره بعد؛ لكن الشر إذا ما كشف عن نفسه، فسينتهى إلى الفوضى، ومن ثم يؤدى حتمًا إلى طغيان جديد ينجم عنه تأليف جديد بين عناصر الخير والشر، تعمل على صيانته مجموعة جديدة من العقائد الجامدة، وأما مذهب التحرر فعبارة عن محاولة التخلص من هذا التأرجح الذى لا ينتهى، ذلك لأن جوهر هذا المذهب هو السعى فى سبيل الحصول على نظام اجتماعى لا ينبنى على العقائد اللامنطقية، والوصول إلى حالة من الاستقرار بغير حاجة إلى زيادة القيود عن الحد الضرورى لصيانة المجتمع، ولا يستطيع إلا مستقبل الأيام أن ينبئ إن كانت هذه المحاولة ستكلل بالنجاح.

الهوامش

(١) الكلمة بالإنجليزية هى Citizens وهى منسوبة إلى City اى المدينة مما يدّل على أن فكرة الوطن وفكرة المدينة مرتبطتان عند اليونان ارتباطًا شديدًا. (المعرب)

(٢) لم يكن هذا الراى مجهولاً فى العصور الأولى، فنراه ـ مثلاً ـ مبسوطًا فى مسرحية انتجونا لوفوكليز؛ لكن من آمن بهذا الرأى قبل الرواقيين نفر قليل.

(٣) وهذا هو السبب فى أن الروسى الحديث يرى واجب الطاعة لستالين أولى من اتباع «المذهب المادى الجدلى».

الجزء الأول

١

الفلاسفة قبل سقراط

الفصل الأول

نشأة المدنية اليونانية

لن تجد فى التاريخ كله ما يثير الدهشة، أو ما يتعذر تعليله، أكثر ما يدهشك ويتعذر عليك تعليل الظهور المفاجئ للمدنية اليونانية؛ نعم إن عناصر كثيرة مما تتألف منه المدنيّة كانت موجودة قبل ذاك بآلاف السنين فى مصر وما بين النهرين، وانتشرت من هناك إلى الأقطار المجاورة؛ لكن بقيت تَنْقُصُ الإنسانَ عناصرُ أخرى حتى جاءه بها اليونان؛ وليس منا من لا يعلم ما أداه اليونان فى الفن والأدب: لكن ما أدوه فى النطاق العقلى الخالص أشد غرابة مما أدوه فى الفن والأدب على عظمته؛ فهم الذين اخترعوا الرياضة[1] والعلم والفلسفة اختراعًا؛ وهم أول من كتب التاريخ متميزًا عن مجرد سرد الأخبار؛ وهم الذين أرسلوا الفكر حرًا فى طبيعة العالم ونهاية الحياة، دون أن يغلوا أنفسهم بقيود العقائد الموروثة؛ وكان ما صنعوه فى ذلك من الروعة بحيث ظل الناس حتى عصور حديثة جدًا يكتفون إزاء العبقرية اليونانية بفتح أفواههم دهشة وبالحديث عن تلك العبقرية كما يتحدثون عن ألغاز السحر؛ ومع ذلك ففى مستطاعنا أن نفهم تطور هؤلاء اليونان فهمًا علميًا، وجدير بنا أن نفعل ذلك.

تبدأ الفلسفة بطاليس، الذى يمكن ـ لحسن الحظ ـ أن نحدد تاريخه بحادثة هى أنه تنبأ بكسوف وقع ـ كما يقول الفلكيون ـ عام ٥٨٥ قبل الميلاد؛ وعلى ذلك فالفلسفة والعلم اللذان لم يكونا أول الأمر منفصلين، قد وُلدا معًا فى مستهل القرن السادس؛ فما الذى كان يجرى فى اليونان وفى الأقطار المجاورة لها قبل

ذلك التاريخ؟ إنك لا تستطيع سوى التخمين إلى حد ما فى الجواب عن هذا السؤال أيًا ما كان الجواب؛ غير أن علم الآثار قد أمدنا فى هذا القرن الحاضر بمعرفة أكثر جدًا مما كان لأسلافنا.

فقد اختُرع فن الكتابة فى مصر حول عام ٤٠٠٠ قبل الميلاد، ثم نشأ كذلك فى بلاد ما بين النهرين فى وقت لم يجئ بعد ذلك التاريخ بزمن طويل؛ والكتابة فى كلا القطرين قد بدأت برسوم الأشياء التى أريد الكتابة عنها، وسرعان ما اتخذت تلك الرسوم صورة تقليدية عامة، حتى لقد أصبح للكلمات رسوم معينة تمثلها، كما هى الحال اليوم فى الصين؛ ثم تطور هذا النظام العسير على مرّ القرون، حتى بات كتابة أبجدية.

والذى عمل على التطور الباكر للمدنية فى مصر وما بين النهرين هو النيل ودجلة والفرات، فهذه الأنهار قد يسَّرتْ الزراعة تيسيرًا شديدًا، وجعلتها غزيرة الإنتاج؛ وكانت تلك المدنية شبيهة من وجوه كثيرة بالمدنية التى وجدها الإسبانيون فى المكسيك وبيرو؛ ففيها مَلِكٌ مقدس ذو سلطة مطلقة؛ فقد كان الملك فى مصر يملك الأرض كلها؛ وكانت الديانة فى تلك المدنية تُعدِّد الآلهة، وتضع على رأسها جميعًا إلهًا أكبر يكون بينه وبين الملك علاقة وثيقة؛ وكان هنالك طبقة أرستقراطية عسكرية، وإلى جانبها طبقة أرستقراطية من الكهنة، وكثيرًا ما كان فى مستطاع هذه الأخيرة أن تطغى على سلطة الملك، إذا ما ضَعُف الملك أو كان فى شُغُل من حرب عسيرة؛ وكان زرّاع الأرض عبيدًا يتبعون الملك أو الطبقة الأرستقراطية أو طائفة الكهّان.

وكان بين اللاهوت المصرى واللاهوت البابلى اختلاف كبير؛ أما المصريون فقد شغلهم الموت، وآمنوا بأن أرواح الموتى تهبط إلى العالم السفلى، حيث يحاكمها أوزيرس وفق نوع الحياة التى عاشتها على الأرض؛ واعتقدوا أن الروح فى النهاية عائدة إلى جسدها، وانتهت بهم هذه العقيدة إلى تحنيط الأجساد وإقامة المقابر الفخمة، منها الأهرام التى شيدها ملوك عدة فى نهاية الألف الرابعة من السنين

قبل ميلاد المسيح وبداية الألف الثالثة؛ ثم أخذت المدنية المصرية بعد ذلك العهد تكرر نفسها باطّراد ازداد على مر الزمن، وأصبح الرقى مستحيلاً مع ما وصل إليه الناس من جمود.دينى؛ حتى إذا ما جاء عام ١٨٠٠ قبل الميلاد تقريبًا، غزَتْ مصرَ طائفةٌ من الساميين تسمى الهكسوس وحكمت البلاد ما يقرب من قرنين، نعم: إن هؤلاء الهكسوس لم يخلّفوا فى مصر أثرًا ثابتًا، لكن وجودهم بها لابد أن يكون قد عمل على نشر المدنية المصرية فى سوريا وفلسطين.

وأما بابل فقد جاء تطورها أكثر فى صفاته العسكرية من التطور فى مصر، فلم تكن السلالة الحاكمة بادئ بدء من الساميين، بل من «السومريين» الذين نجهل أصولهم؛ وهؤلاء هم الذين اخترعوا الكتابة المسمارية، ثم جاء الساميون الغزاة ونقلوها عنهم؛ وقد مر على تلك البلاد عهد تألفت فيه عدة مدن مستقلة يحارب بعضها بعضًا، حتى كتبت السيادة بينها لبابل فى نهاية الأمر، وكوّنت إمبراطورية، وخضعت آلهة المدن الأخرى بحيث أصبح «مَرْدخ» marduk ـ إله بابل ـ صاحب منزلة تشبه المنزلة التى كانت لزيوس بين آلهة اليونان فيما بعد؛ ومثل هذا تمامًا كان قد حدث فى مصر فى عهد سابق لذلك العهد بزمن طويل.

وكانت العقائد الدينية فى مصر وبابل ـ شأنها فى ذلك شأن الديانات القديمة الأخرى ـ عقائدَ تَمسُّ خصوبة الأرض؛ فالأرض عندهم مؤنثة والشمس مذكّرة؛ وكان العجل عادة يتخذ رمزًا لخصوبة الذكر، حتى شاعت بين القوم الآلهة العجول؛ وكانت «إشتر» فى بابل ـ وهى إلهة الأرض ـ لها المكانة العليا بين الإلهات؛ وكنت ترى «الأم الكبرى» موضع عبادة فى أرجاء آسيا الغربية كلها، متخذة أسماء مختلفة فى الجهات المختلفة، فلما أن جاء اليونان المستعمرون لآسيا الصغرى، ووجدوا معابد لهذه الإلهة، واحتفظوا لأنفسهم بتلك العقيدة، وأطلقوا على الإلهة اسم «أرتميس»، وهذا هو أصل «ديانا عند الأفسوسيين»[٢]، وبعدئذ جاءت المسيحية فحولتْها إلى «مريم العذراء»، والذى أجاز أن تطلق عبارة «أم الإله» على «سيدتنا مريم» مجلس من أهل أفسوس.

وأينما وجدتَ الدين مرتبطًا بالحكومة فى أية إمبراطورية، وجدتَ الدوافع السياسية ذات أثر بالغ فى تحوير معالم ذلك الدين؛ فسرعان ما يرتبط إله أو إلهة بالدولة ارتباطًا يجعل ذلك الإله أو تلك الإلهة مسئولة عن وفرة المحصول وعن النصر فى الحروب على السواء؛ ووجدتَ كذلك أن طائفة الكهنة الأغنياء قد عملت عملها فى صياغة الطقوس واللاهوت صياغة معقدة التفصيلات ووفَّقتْ بين آلهة الأجزاء المختلفة من الإمبراطورية فى مجموعة واحدة من الأرباب.

وإذا ارتبطت الآلهة بالحكومة، فقد ارتبطت كذلك بالأخلاق، فمشرعو القوانين عندئذ يقولون إن تشريعاتهم قد هبطت عليهم من الله، وبذلك يكون الاعتداء على القانون خروجًا على التقوى؛ وأقدم ما نعرفه اليوم من تشريعات قانونية هو تشريع حمورابى ملك بابل، حول سنة ٢١٠٠ قبل الميلاد؛ وقد زعم الملك أن الإله «مردخ» هو الذى أرسل إليه هذا التشريع؛ ثم أخذت العلاقة بين الدين والأخلاق تزداد قوة على مر العصور القديمة كلها.

وتختلف الديانة البابلية عن الديانة المصرية فى أن الأولى كانت أكثر اشتغالاً بازدهار حياة الناس على هذه الأرض، منها بسعادتهم فى الحياة الآخرة؛ ولئن لم يكن السحر والتعزيم والتنجيم مقصورة على بابل، إلا أنها كانت هناك أكثر تطورًا منها فى أى بلد آخر؛ وكانت بابل هى التى جعلت لهذه الأشياء ما كان لها من سيطرة على عقول الأقدمين؛ ومن بابل استقينا بعض الجوانب التى تتصل بالعلم. منها قسمة اليوم أربعًا وعشرين ساعة، والدائرة ٣٦٠ درجة، ومنها معرفة أن الكسوف والخسوف يحدثان على تتابع معلوم، وقد مكنهم ذلك من التنبؤ بخسوف القمر تنبؤًا بلغ حد اليقين، ومن التنبؤ بكسوف الشمس على سبيل الترجيح؛ وإنما تعلَّم طاليس ـ كما سنرى بعد ـ علم البابليين.

كانت المدنية المصرية ومدنية ما بين النهرين زراعيتين، أما مدنيات الأمم المجاورة فكانت ـ أول الأمر ـ رعوية؛ ولما تقدمت التجارة، دخل عنصر جديد، كاد بادئ ذى بدء أن يكون عنصرًا بحريًا خالصًا؛ فالأسلحة حتى ما يقرب من عام ١٠٠٠ قبل الميلاد، كانت مصنوعة من البرونز، والأمم التى لم تكن تملك فى أرضها المعادن اللازمة لصناعته، لم يكن لها بد من الحصول على تلك المعادن إما

بالتجارة أو بالقرصنة؛ على أن القرصنة كانت إجراءً مؤقتًا حتّمته الظروف وحيث استتبت الحالة الاجتماعية والسياسية بعض الشيء، وجد الناس أن التجارة أجدى عليهم؛ والظاهر أن جزيرة كريت كانت هى البادئة فى عالم التجارة؛ وكانت كريت هذه قد شهدت قبل ذلك بأحد عشر قرنًا تقريبًا ـ أى من سنة ٢٥٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ١٤٠٠ قبل الميلاد ـ حضارة متقدمة من الناحية الفنية، تسمى بحضارة مينوس؛ وإن ما بقى لنا من الفن الكريتى، ليدلنا على ما كان لأهل تلك الجزيرة من مرح ومن ترف كاد يبلغ حد التحلل، وهو فى ذلك يختلف أشد اختلاف عن المعابد المصرية فى تجهمها المخيف.

وأوشكنا الا نعلم عن هذه المدنية الهامة شيئًا، حتى قام سير آرثر إيڤانز وآخرون بحفائرهم هناك؛ وتبين أن هذه المدنية كانت بحرية ذات صلة وثيقة بمصر (إلا فى عهد الهكسوس)، فمن صور مصرية يتضح لنا أن التجارة النشيطة جدًا بين مصر وكريت، كانت تتم على أيدى بحارة كريتيين؛ وبلغت هذه التجارة حدها الأقصى حول سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد؛ والظاهر أن الديانة الكريتية كانت تشبه من بعض الوجوه ديانات سوريا وآسيا الصغرى، أما فى الفن فالشبه أعظم بينها وبين مصر، على الرغم من أن الفن الكريتى كان أصيلاً إلى حد بعيد، ومليئًا بالحياة حتى يثير فينا العجب؛ ومركز المدنية الكريتية مكان يطلق عليه «قصر مينوس» فى كنوسوس، التى لبثت ذكراها عالقة فى تقاليد اليونان أمدًا طويلاً؛ كانت قصور كريت بالغة الفخامة، لكنها دمرت عند نهاية القرن الرابع عشر قبل الميلاد تقريبًا؛ والأرجح أن يكون مدمروها غزاة جاءوها من اليونان؛ وإنما قرأنا تواريخ الحوادث التى وقعت فى كريت، مما وجدناه فيها من آثار مصرية، ومما وجدناه فى مصر من آثار كريتية، وعِلْمُنا فى هذه الأمور كلها قائم عَلى أدلة من الحفائر الأثرية.

وَعَبَدَ الكريتيون إلهة أو إلهات كثيرات ـ والإلهة التى بلغت عندهم أقصى درجات الإيمان، هى «ربة الحيوان» التى كانت صائدة، وربما كانت هذه مصدرَ الإلهة «أرتميس» عند اليونان الأقدمين[٣]، والظاهر أنها هى الأخرى كانت أُمًّا، وأما الإله الذكر الوحيد ـ فيما عدا «رب الحيوان» ـ فهو ابنها الصغير؛ وهنالك

من الأدلة ما يثبت إيمانهم بحياة آخرة، يلقى فيها الإنسان جزاء ما صنعت يداه فى الدنيا، إنْ عقابًا أو ثوابًا، كما كانت عقيدة المصريين فى هذا الصدد؛ لكن يظهر من فن الكريتيين أنهم كانوا ذوى مرح لم تثقل عليهم وطأة الخرافات العابسة؛ فكانوا مشغوفين بقتال الثيرة، الذى كان يُبدى فيه المقاتلون - رجالاً ونساءً - جرأة بهلوانية عجيبة، ويظن سير آرثر إيفانز أن قتال الثيرة كان عندهم من الحفلات الدينية، وأن القائمين به كانوا من أشرف الطبقات؛ لكن أغلب الرأى لا يأخذ بهذا الظن؛ ومهما يكن من أمر فالرسوم الباقية بين أيدينا مليئة بالحركة والواقعية.

وللكريتيين كتابة قوامها خطوط مستقيمة لم تجد مَن يفكّ رموزها بعد؛ وكان هؤلاء الناس مسالمين فى ديارهم، لا يقيمون الأسوار حول مدنهم، ولا شك أنهم كانوا يحتمون بقوّتهم البحرية.

وقبل أن تنال يد التدمير من مدينة مينوس، امتدت حوالى سنة ١٦٠٠ قبل الميلاد إلى أرض اليونان الأصلية. حيث ظلت قائمة خلال مراحل تدريجية من التحوير؛ حتى عام ٩٠٠ قبل الميلاد؛ وتسمى هذه المدنية التى قامت فى اليونان الأصلية بالمدنية المسِّينية؛ وإنما جاءنا العلم بها من مقابر الملوك ومن قلاع على قمم التلال، تدل على خوف من الحرب لم تسبقهم إلى مثله كريت؛ وكان لتلك المقابر والقلاع أثرها فى نفوس اليونان الأقدمين؛ وأما ما تراه هناك فى القصور من نتاج فنى أقدم عهدًا من ذلك، فهو إما أن يكون صناعة كريتية خالصة، أو وثيق العلاقة بما صنعه الكريتيون؛ والمدنية المسِّينية التى نراها خلال ضباب الأساطير، هى نفسها المدنية التى صوّرها هومر.

ونحن على شك كبير فيما يتعلق بأمر هؤلاء المسينيين؛ أهم مدينون بحضارتهم لغزو الكريتيين لبلادهم؟ هل كانوا يتكلمون اليونانية، أم كانوا سلالة أسبق استيطانًا لتلك البلاد من اليونان؟ إننا لا نستطيع الجواب الحاسم عن هذه الأسئلة، لكن هنالك من الأدلة ما يبرر لنا أن نرجح أنهم كانوا غزاة يتكلمون اليونانية: وأن السادة منهم على الأقل كانوا يتألفون من غزاة شقر الشعر جاءوا من الشمال، وجاءوا معهم باللغة اليونانية(٤)؛ فقد أتى اليونان إلى بلاد يونان فى

موجات ثلاث متعاقبة: أولها الأيونيون، ثم الآخيون، وأخيرًا الدوريون؛ ويظهر أن الأيونيين على الرغم من كونهم غزاة، وقد اصطنعوا المدنية الكريتية كلها تقريبًا، كما حدث فيما بعد أن اصطنع الرومان مدنية اليونان؛ لكن الأيونيين لم يستقرّ بهم المقام، وطردوا - إلى حد كبير - من البلاد على أيدى خلفائهم الآخيين؛ فالمعروف من أقراصٍ خلّفها الحثّيون ووجدت فى «بوغاز كوى»، أن الآخيين كانت لهم إمبراطورية منظمة فسيحة الأرجاء فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد: على أن هذه المدنية المسِّينية التى كانت قد أضعفتها حروب الأيونيين والآخيين، انتهت إلى خراب محقق على أيدى الدوريين، الذين هم آخر الغزاة اليونان؛ وبينما كان الغزاة السابقون لهم قد اتخذوا لأنفسهم ديانة مينوس إلى حد كبير، ترى هؤلاء الدوريين قد احتفظوا بالديانة «الهندية - الأوروبية» التى كانت عقيدة أسلافهم؛ ومهما يكن من أمر، فقد لبثت ديانة العهد المسِّينى قائمة - خصوصًا بين الطبقات الدنيا - وما ديانة اليونان الأقدمين إلا مزيج من العقيدتين، إذ ترى أن بعض إلهات اليونان مستمدة من أصل مسِّينى.

وعلى الرغم من أننا نرجح صحة هذا الذى رويناه إلا أنه لابد أن نذكر أننا لا نعرف إن كان المسِّينيون يونانيين أو لم يكونوا؛ وكل ما نعلمه علم اليقين هو أن حضارتهم قد دبّ فيها الانحلال، وأن الحديد قد حل محل البرونز فى الوقت الذى قاربت فيه تلك الحضارة ختامها، وأن سيادة البحر قد انتقلت حينًا من الدهر إلى أيدى الفينيقيين.

وفى نهاية العهد المسينى وبعد ختام ذلك العهد، استقر بعض الغزاة فى الأرض وأصبحوا مزارعين، بينما واصل بعضهم الآخر مسيرهم إلى الجُزُر وآسيا الصغرى أولاً، ثم إلى صقلية وجنوبى إيطاليا، حيث أقاموا المدن التى بَنَتْ حياتها على التجارة البحرية: وفى هذه المدن البحرية أضاف اليونان أول مبتكراتهم التى أضافوها إلى تراث المدنية؛ وأما أثينا فقد جاءت سيادتها بعد ذلك، وكانت هى الأخرى مرتبطة بالقوة البحرية.

إن أرض اليونان الأصلية جبلية ومعظمها جدب على الرغم من وجود وديان خصيبة كثيرة، طريقها إلى البحر هيّن، لكن الاتصال الأرضى بين بعضها وبعض عسير بسبب ما ينهض بينها من جبال؛ وفى هذه الوديان نشأت جماعات صغيرة متفرقة، تعيش على الزراعة وتتحلق حول مدينة غالبًا ما تكون قريبة من البحر؛ فكان من الطبيعى فى مثل تلك الجماعات إذا ما زاد عدد سكانها على مواردها الداخلية، أن ينزح عنها من لا يستطيع العيش من أرضها، فيقصد إلى الملاحة فى البحر؛ وسرعان ما كونت مدن اليونان الأصلية مستعمرات غالبًا ما كانت فى أرض أيسر رزقًا من أرض الوطن. وهكذا ترى فى أقدم العصور التاريخية أن يونانيّ آسيا الصغرى وصقلية وإيطاليا كانوا أكثر ثراء من يونانيى أرض الوطن.

وكان النظام الاجتماعى يختلف اختلافًا بعيدًا فى جهات اليونان المختلفة؛ ففى أسبرطة كانت تعيش فئة صغيرة من العلية على استغلال عبيد من سلالة مختلفة عن سلالتهم، فكان يقع عليهم هذا الغبن؛ أما فى المناطق الزراعية الأفقر من غيرها، فالسكان يتألفون فى الأعم الأغلب من مزارعين يزرعون الأرض التى يملكونها بمعونة عائلاتهم؛ لكن حيثما ازدهرت التجارة والصناعة، كان المواطنون الأحرار يزدادون ثراء باستخدامهم للعبيد - فالعبيد الذكور فى المناجم والعبيد الإناث فى صناعة النسيج؛ وكان مصدر هؤلاء العبيد - فى أيونيا - هم الهمج الذين يسكنون فى بلاد محيطة بالمنطقة، وكان الأحرار يظفرون بهم أول الأمر فى الحروب؛ ولما زادت الثروة ازدادت تبعًا لذلك عزلة النساء ذوات المنزلة العالية، ولم يعد لهن فيما بعد عمل يشاركن به فى حياة اليونان المتحضرة، إذا استثنيت أسبرطة ولزبوس.

وكانت البلاد تسير فى طريق من التطور الشامل، فهى تسير أولاً من الملكية إلى الأرستقراطية، ثم إلى طغيان وديمقراطية يتناوبان، ولم يكن الملوك مطلقى السلطان كما كانوا فى مصر وبابل، بل كان إلى جانبهم مجلس للشورى من الشيوخ، ولم يكن هؤلاء الملوك ليستطيعوا أن يدوسوا على حرمة التقاليد دون أن ينال منهم العقاب؛ وليس معنى «الطغيان» بالضرورة حكومة فاسدة، إنما كان

معناه حكم رجل واحد لم ينل حقه فى السلطة بالوراثة، وكان معنى «الديمقراطية» حكومة أهل المدينة جميعًا، ما عدا العبيد والنساء؛ وقد اكتسب الطغاة الأولون ـ مثل أسرة ميديتشى ـ السلطان بسبب كونهم أغنى أفراد بلادهم البلوتوقراطية، وغالبًا ما كان ثراؤهم مستمدًا من امتلاكهم لمناجم الذهب والفضة؛ ثم ازداد هذا المصدر درًا للربح حين دخل نظام جديد فى النقود جاءهم من مملكة ليديا التى كانت تجاور أيونيا[٥]، والظاهر أن نظام النقود قد ظهر لأول مرة قبيل سنة ٧٠٠ قبل الميلاد.

ومن أهم النتائج ـ بالنسبة لليونان ـ التى ترتبت على التجارة أو القرصنة ـ وأوشكت التجارة والقرصنة ألا تتميز إحداهما من الأخرى ـ اكتسابُ فن الكتابة؛ فعلى الرغم من أن الكتابة كانت قد عمرت فى مصر وبابل آلاف السنين، ومن أن الكريتيين فى مدنيَّة مينوس كان لهم كتابة (لم تُفَكَّ رموزها بعد) فليس لدينا دليل قاطع على أن اليونان قد تعلموا الكتابة بأحرف الهجاء حتى ما يقرب من القرن العاشر قبل الميلاد؛ تعلموها من الفينيقيين، الذين كانوا تحت تأثير المصريين والبابليين ـ شأنهم فى ذلك شأن سائر أهل سوريا ـ والذين كانت لهم السيادة البحرية إلى أن نشأت المدن اليونانية فى أيونيا وإيطاليا وصقلية، ففى القرن الرابع عشر (قبل الميلاد) كان السوريون ـ حين كتبوا لأخناتون (ملك مصر الخارج على عقيدة بلاده الدينية) ـ لا يزالون يستعملون الكتابة المسمارية البابلية، أما «حرام» فى صور (٩٦٩ - ٩٣٦) فقد استخدم أحرف الهجاء الفينيقية، التى ربما كانت تهذيبًا للكتابة المصرية؛ وكان المصريون بادئ ذى بدء يستعملون الكتابة التصويرية الخاصة، ثم أخذت الصور تجرى مجرى العرف إلى حد بعيد، وأصبحت تدريجيًا بمثابة المقاطع (أعنى أنها كانت تمثل المقاطع الأولى من أسماء الأشياء المصورة)، وأخيرًا أصبحت الصورة تدل على حرف، على أساس أن «ر، تمثل رامى السهم الذى يصيد الضفدع»[٦]، وهذه الخطوة الأخيرة التى لم يَخْطُها المصريون كاملة، بل تعزى إلى الفينيقيين، هى التى أعطتنا أحرف الهجاء بكل ما لها من حسنات، واستعار اليونان أحرف الهجاء من الفينيقيين ثم صوروها بحيث تلائم لغتهم، وأضافوا إليها إضافة هامة حين أضافوا الأحرف المتحركة، بعد أن

كانت كل الحروف ساكنة، وليس من شك فى أن اكتساب هذه الطريقة النافعة فى الكتابة، هو الذى سارع فى نهوض المدنية اليونانية نهوضًا سريعًا.

جاء هومر أول ما يستوقف النظر من ثمرات المدنية الهلينية، وكل ما نقوله عن هومر ضرب من التخمين، لكن الرأى الراجع عند كثيرين، هومر اسم مراسم يطلق على مجموعة من الشعراء، لا على شاعر واحد، وبناء على أصحاب هذا الرأى، تكون الإلياذة والأوذيسية قد استغرقتا نحو مائتى عام حتى كملتا، ويحدد بعضهم هذه الفترة ما بين سنتى ٧٥٠ و ٥٥٠ قبل الميلاد[٧]، بينما يعتقد آخرون أن «هومر» كاد يبلغ تمامه عند نهاية القرن الثامن[٨]، والذى جاء إلى أثينا بالأشعار الهومرية فى صورتها الحاضرة، هو «بيسِسْتراتُس» الذى حكم (فى شىء من التقطع) من ٥٦٠ إلى ٥٢٧ قبل الميلاد، وأخذ الشباب الآثينى منذ ذلك العهد يحفظون هومر عن ظهر قلب، وكان هذا هو أهم جزء فى تعليمهم، ولكن أجزاء أخرى من اليونان - خصوصًا فى إسبرطة - لم تُنزل هومر كل هذه المنزلة إلا فى عهد متأخر.

والأشعار الهومرية - كالقصص الغرامية التى سادت عِلْية القوم فى الجزء المتأخر من العصور الوسطى - تمثل وجهة نظر الأرستقراطية المتمدنة التى لم تأبه للخرافات التى لا تزال شائعة بين عامة الناس على اعتبار أنها علامة السوقة؛ وقد عاد كثير من هذه الخرافات فى عصر جاء بعد ذلك بزمن طويل، عادت فظهرت ظهورًا جعلها مركزًا للاهتمام؛ ويذهب كثير من كتّاب هذا العصر الحديث - مهتدين فيما يذهبون إليه بعلم الأجناس البشرية - إلى أن هومر كان أبعد ما يكون الإنسان عن البدائية، بل الأقرب إلى الصواب أنه كان يغالب البدائية، فهو من قبيل من أنصار العقل الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر وأخذوا يبرّرون بالعقل أساطير القدماء، كأنما ضرب مثلاً أعلى للطبقة العالية من الحضر المستنير، فلم تكن آلهة الأولمب التى تمثل الدين عند هومر، بالمعبودات الوحيدة عند اليونان، لا فى عصر هومر ولا بعد عصره؛ بل كان إلى جانبها عناصر أخرى أحلك ظلامًا وأشد همجية من تلك الآلهة، شاعت فى الديانة الشعبية، تجنبها العقل اليونانى فى عصر ازدهاره، لكنها ظلت هناك تتحفز

للوثوب إذا ما حانت لها فرصة ضعف أو إرهاب؛ فإن العقائد التى كان هومر قد نبذها، دلت فى عصر الانحلال على أنها احتفظت ببقائها، فاختفى منها شىء وبقى شىء خلال العصر القديم كله؛ وهذه الحقيقة تفسر لنا أشياء كثيرة، ولولاها لظلت هذه الأشياء فى أنظارنا نابية فى عصرها وتثير العجب.

كانت الديانة البدائية فى أرجاء الأرض كلها ديانة قَبَلية أكثر منها عقيدة شخصية، فقد كان الناس يؤدون شعائر معينة بقصد استخدام السحر الاستعطافى لخدمة مصالح القبيلة خصوصًا فيما يتعلق بالخصوبة فى الزرع والحيوان والإنسان؛ كذلك كان الانقلاب الشتوىّ يدعوهم أن يلتمسوا من الشمس ألاّ تمضى فى تناقص قوّتها، كما كان الربيع والحصاد داعيين كذلك إلى حفلات دينية تناسب الموقف؛ وكانت هذه الحفلات الدينية تؤدّى على نحو يثير حماسة جماعية حادة، يفقد فيها الأفراد شعورهم بفرديتهم، ويحسون بأنهم قد اندمجوا فى مجموع القبيلة اندماجًا؛ وعند مرحلة معينة من مراحل التطور الدينى فى أنحاء العالم كله كانت تضحَّى صنوف من الحيوان المقدّس وأفراد من الإنسان، تضحية دينية، فيُذبحون ويُؤكلون؛ وقد وقعت هذه المرحلة فى عصور تختلف باختلاف المناطق؛ وحدث فى أغلب الحالات أن دامت التضحية بالإنسان حتى بعد الإقلاع عن أكل مَن يضحَّى بهم من الأفراد أكلا دينيا؛ ولم تكن تلك التضحية بأفراد الإنسان قد امحت بعد فى اليونان حين بدأت العصور التاريخية؛ وكانت شعائر استجلاب الخصوبة شائعة فى بلاد اليونان كلها، دون أن تشوبها قسوة كهذه، خصوصًا تعازيم «إليوزين» لأنها كانت تقصد برموزها إلى إخصاب الزراعة قبل أى شىء آخر.

ولابد لنا أن نعترف بأن العقيدة الدينية، كما هى فى هومر، ليست دينية إلى حد كبير؛ فالآلهة هناك بشرية إلى أقصى الحدود، لا تختلف عن الإنسان إلا فى كونها خالدة ومزوّدة بقوة خارقة للطبيعة البشرية؛ أما من الوجهة الخلقية فليس ثمت ما يحفزنا إلى استحسانهم. ومن العسير علينا أن ندرك كيف أمكن لهؤلاء الآلهة أن يُدخلوا فى أنفس الناس شيئًا من الرهبة، ففى بعض الفقرات من

أشعار هومر - وهى فقرات مفروض فيها أنها متأخرة التاريخ - ترى الآلهة يعامَلون بروح استخفاف كالتى رأيناها عند ڤولتير. وأما الشعور الدينى الصادق الذى قد تصادفه عند هومر، فإنما تصادفه شعورًا لا يهتم بآلهة الأولمب قدر اهتمامه بكائنات ألطف وجودًا منها، مثل «القَدَر» و «الضرورة» و «القضاء»، وهى كائنات يخضع لها زيوس نفسه، فقد سيطر «القدر» سيطرة قوية على الفكر اليونانى كله، وربما كان مصدرًا من المصادر التى استمد منها العِلم اعتقاده بقوانين الطبيعة.

كان الآلهة فى أشعار هومر، هم آلهة السادة الغزاة، ولم يكونوا الآلهة النافعين الذين يجلبون الخصوبة للأرض، والذين يتوجّه إليهم بالعبادة أولئك الذين يعملون فى زراعة الأرض فعلاً، فالأمر كما يقول «جلبرت مرى»[٩]:

«إن الآلهة فى الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم؛ أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم هى أن يفتحوا هذا العالم غزوًا... فإذا ما تم لهم فتح ممالكهم، فماذا تراهم يصنعون؟ أيمسكون فى أيديهم بزمام الحكم؟ هل يعنون بتقدم الزراعة؟ هل يمارسون الحرف والصناعات؟ كلا، لا شىء من هذا؛ فلماذا يؤدون أى عمل شريف؟ إنهم وجدوا أنه أيسر لهم أن يعيشوا على الضرائب يفرضونها، وهم يصعقون بالصواعق من لا يدفعون لهم ما يستحقون؛ إنهم رؤوس غزاة، وقراصنة تجرى فيهم دماء الملوك؛ وهم يقاتلون ويأكلون ويلعبون ويعزفون الموسيقى؛ إنهم يسرفون فى الشراب ويقهقهون بالضحكات سخرية بالحدّاد الأعرج الذى يقوم بخدمتهم؛ إنهم لا يخشون شيئًا إلا مَلِكَهم، وهم لا يكذبون أبدًا إلا فيما يمس الحب والحرب»، ولم يكن أبطال الناس عند هومر أيضًا فضلاء السلوك؛ فالأسرة البارزة عنده هى أسرة «پيلوب» ولم تنجح فى أن تكون نموذجًا لحياة الأسرة السعيدة.

«فقد بدأ تانتالوس - المؤسس الأسيوى للأسرة - بدأ سيرتها باعتداء صريح على الآلهة؛ ويقول بعضهم إنه اعتدى على الآلهة بأن حاول خداعهم حين أراد أن يحملهم على أكل لحم بشرى، هو لحم ابنه «پيلوپ»؛ ثم عاد «پيلوپ» إلى الحياة

بمعجزة، واعتدى على الآلهة كذلك بدوره، وذلك بأن كسب سبقه المشهور فى مضمار العربات الحربية، وكان منافسه فى السباق «أوينوماوس» ملك پيزا، وإنما ظفر بالسبق على منافسه بالتآمر مع سائق عربة ذلك المنافس، وكان اسمه «مرتيلوس» ووعده الجزاء على صنيعه، لكنه تخلص منه بأن طوح به فى البحر، فنزلت اللعنة على ابنيه «ثايستيز» و «أتريوس» جاءتهما اللعنة فى صورة يطلق عليها اليونان كلمة «آت» ومؤداها نزوع شديد، إن لم نقل إنه نزوع يستحيل مقاومته، نحو اقتراف الجرائم، أما «ثايستيز» فقد اعتدى على زوجة أخيه، واستطاع بذلك أن يسرق «حظ» الأسرة، وهو كبش ذهبى الصوف مشهور؛ فعمل «أتريوس» بدوره على نفى أخيه، ثم استدعاه زاعمًا أنه يريد أن يزيل ما بينهما من خلاف، لكنه قدم له طعامًا من لحم أبنائه (أبناء ثايستيز)؛ فنزلت اللعنة على ابن «أتريوس» وهو أجاممنون الذى آذى الآلهة «أرتميس» بقتله وعلا مقدسًا، وضحى بابنته «إفجنيا» لعلها تسترضى الآلهة الغضبى، وتستأذنها فى طريق مُيَسَّر لأسطول أبيها وهو فى طريقه إلى طروادة، لكنه اغتيل على يد زوجته الخائنة لعهده، وهى «كلايتا يمنسترا» وعشيقها «آيجيثوس» وهو ابن من أبناء «ثايستيز» كان لا يزال على قيد الحياة، فعاد «أورستيز» بدوره إلى أخذ ثأر أبيه أجاممنون، وذلك بأن قتل أمه وعشيقها «آيجيثوس»[١٠].

إن قصائد هومر باعتبارها عملاً فنيًا كاملاً، نتاجٌ أيونىٌّ، وأقصد بأيونيا جزءًا من آسيا الصغرى الهلينية والجزر المجاورة؛ ولقد اتخذت أشعار هومر صورتها الثابتة التى هى عليها اليوم، إبان القرن السادس على أحدث تقدير، وفى هذا القرن السادس نفسه بدأ اليونان علمهم وفلسفتهم ورياضتهم، وفى ذلك الوقت نفسه كانت تقع أحداث كبرى فى أجزاء أخرى من العالم؛ فمن المرجح أن يكون كونفوشيوس وبوذا وزرادشت ـ إن كان لهؤلاء الأشخاص وجود على الإطلاق ـ ممن عاشوا فى ذلك القرن[١١]. وفى منتصف القرن وضع كورسن أساس الإمبراطورية الفارسية؛ ولما دنا القرن من ختامه قامت المدن اليونانية فى أيونيا، التى كان الفرس قد منحوها استقلالا ذاتيًا محدودًا، قامت بثورة فاشلة، أخمدها

دارا، ونفى خيرة أبنائها؛ وكثيرون من فلاسفة هذا العصر كانوا ممن لاذوا بالفرار، وأخذوا يضربون فى الأرض من مدينة إلى مدينة فى الجزء الهلينى الذى لم يكن قد خضع للفرس بعد، وكانوا فى تجوالهم أداة لنشر المدنيَّة التى ظلت حتى ذلك الحين محصورة فى أيونيا أو كادت؛ ولقد صادفوا فى تجوالهم ذاك لقاء كريمًا؛ فيقول أكسنوفان الذى ازدهر فى الشطر الثانى من القرن السادس والذى كان أحد هؤلاء اللاجئين: «هذا ما كنا نقوله بجانب المدفأة أيام الشتاء ونحن مضطجعون على الأرائك اللينة بعد أكلة طيبة، نشرب النبيذ الحلو ونطقطق البندق: «من أى بلد أنت، وما عمرك ياسيدى الكريم، وكم كان عمرك حين ظهرت ميدا Smede». أما بقية اليونان فقد نجحت فى احتفاظها باستقلالها فى معركتى سلاميس وبلاتيه، اللتين تحررت بعدهما أيونيا حينًا من الزمان(١٢).

وانقسمت اليونان عددًا كبيرًا من الدويلات المستقلة، قوام كل منها مدينة يحيط بها جزء من الأرض الزراعية، وكان مستوى الحضارة يختلف اختلافًا بعيدًا فى الأجزاء المختلفة من بلاد اليونان، ولم يُسهم منها فى الإنتاج الهلينى بصفة عامة إلا عدد قليل. وكان لإسبرطة - التى سأطيل الحديث عنها فيما بعد - أهمية عسكرية، لكنها لم تكن بذى خطر من الوجهة الثقافية، وكانت «كورنث» غنية مزدهرة، إذ كانت مركزًا تجاريًا عظيمًا، لكنها لم تنجب فى الرجال إنجابًا خصيبًا.

وإلى جانب ذلك كانت هناك مجتمعات ريفية زراعية خالصة، مثل «أركَاديا» التى ذهبت بذكرها الأمثال، والتى كان سكان المدن يظنونها فردوسًا يانعًا، مع أنها فى حقيقة أمرها كانت مليئة بالمفازع الوحشية القديمة.

وكان سكان البلاد يعبدون «هرميس» و «بان» وكان لهم كثرة من عقائد خاصة بالإخصاب، وكثيرًا ما اكتفوا بعمود مربع ساذج، يتخذونه مكان تمثال الإله، وكانت الماعز عندهم رمزًا للخصوبة، لأن الناس كانوا أفقر من أن يكون لديهم عجول؛ وإذا قلّ عندهم الطعام، ضربوا تمثال الإله «بان» (لاتزال أشياء كهذه تقع فى قرى الصين البعيدة) وكانت هناك فصيلة من الناس يُرجع الناس سلالتها إلى أسلاف

من ذئاب، ومَن أكل لحم ضحية بشرية منها أصبح ذئبًا كما كان ثمت كهف مقدّس، لزيوس ليكايوس، (أى زيوس الذئب) ولم يكن ليتكون لأحد وهو داخل هذا الكهف ظل، ومن دخل الكهف مات فى غضون العام؛ كل هذه الخرافة كانت لا تزال قائمة فى عصر اليونان الأقدمين(١٣).

أما «پان» فقد كان اسمه الأصلى (كما يقول بعض ذوى الرأى) «پاوون» ومعناها الذى يُطعم، أو الراعى؛ ثم سمى باسمه المعروف «پان» التى تُشرح بمعنى «رب الجميع» وذلك حين عبدته أثينا فى القرن الخامس بعد الحرب الفارسية(١٤).

على أن اليونان القديمة كان بها - فضلاً عن ذلك - كثير مما نحسُّ إزاءه أنه جزء من ديانتهم كما نفهم معنى كلمة «ديانة»، ونعنى به شيئًا لا يتصل بأصحاب الأولمب، بل بديونيسوس أو باخوس الذى نتصوره بطبيعة حاله إلهًا اختص بالخمر والسكْر، وساءت سمعته لهذا. وإنه لمَّا يستوقف النظر بشكل ظاهر أن صوفية عميقة نشأت من عبادة هذا الإله، وهى صوفية كانت عميقة الأثر فى فلاسفة كثيرين، بل كان لها بعض الأثر فى تشكيل اللاهوت المسيحى. ولا مناص لمن يريد دراسة تطور الفكر اليونانى أن يفهم ذلك حق الفهم.

كان ديونيسوس (أوباخوس) فى أول الأمر إلهًا فى تراقيا، وكان أهل تراقيا فى حضارتهم أقل بكثير جدًا من اليونان الذين عدّوا التراقيين من الهمج. والتراقيون ككل الشعوب الزراعية البدائية لهم طقوسهم الخاصة بالإخصاب، ولهم إله يعنى بالإخصاب، واسمه باخوس. ولم يعلم أحد علم اليقين عن باخوس هل كان له جسد إنسان أو عجل. فلما عرف الناس طريقة صنع الجعة، ظنوا أن السكر شىء إلهى، وكرّموا باخوس من أجل ذلك. ثم لما عرفوا فيما بعد ما الكروم وما خمرها، ازدادوا إعلاء من شأن باخوس، وعندئذ تحولت وظيفته من الإخصاب بصفة عامة، إلى العناية بالعنب وبالجنون الإلهى الذى يسببه شرب النبيذ.

ولسنا ندرى متى انتقلت عبادته من تراقيا إلى اليونان، ولكن يظهر أن قد تم ذاك قبيل بداية العصور التاريخية. وعلى الرغم من أن عبادة باخوس قوبلت

بالسخط من المتمسكين بعقيدتهم الدينية الأولى، فإن تلك العبادة استطاعت أن تقيم بناءها، وكان كثير من عناصرها وحشيًا، مثال ذلك تمزيق الحيوان المتوحش إربًا إربًا ثم أكل الأجزاء نيّئة. وفى هذه العبادة عنصر نسوى عجيب، فترى الأمهات والعذارى المحترمات ينفقن عدة ليال وهنّ جماعات، فى العراء على رءوس التلال، يرقصن رقصات تحرك فيهن النشوة، وتراهن فى هذه الاجتماعات مخمورات، وربما يعزى بعض سكرهن إلى شرب الخمور، لكنه قبل كل شىء سُكْر صوفى. وكان الأزواج لا يطمئنون نفسًا لهذا الفعل، لكنهم لم يجرأوا على معارضة الدين، وإنك لتطالع فى رواية «باخى» ليوربيبد جمال هذه العبادة ووحشيتها فى آن معًا.

ولا يدهشنا نجاح ديونيسوس فى اليونان، فهم كسائر الجماعات التى انتقلت إلى الحضارة بخطوات سراع، تراهم - أو على الأقل ترى بعضهم - قد تعهدوا فى أنفسهم شعورًا بحب ما هو بدائى، وتراهم يسعون إلى أسلوب من العيش أقرب إلى الغريزة والعاطفة من أوضاع الأخلاق الجارية التى يقوم العرف على صيانتها؛ فالرجل أو المرأة التى أُجبرت إجبارًا على أن تكون أكثر مدنية فى سلوكها الظاهر منها فى شعورها، يؤذيها أحكام العقل، وتكون الفضيلة بالنسبة لها عبئًا واسترقاقًا، وهذا ينتهى إلى رد فعل فى الفكر والشعور والسلوك، ونحن الآن معنيون برد الفعل فى الفكر بصفة خاصة، لكننا قبل ذلك لابد أن نقول شيئًا عن رد الفعل فى الشعور وفى السلوك.

إن الإنسان المتمدن يتميز من الهمجى بسداد الرأى قبل كل شىء، أو إذا شئت لفظة أشمل قليلاً من تلك، فقل إنه يتميز ببعد النظر (الذى يتنبأ بما سيقع قبل وقوعه) فتراه لا يأبى احتمال الألم الراهن من أجل لذة مستقبلة، حتى وإن كانت تلك اللذة المقبلة بعيدة الوقوع؛ وقد أخذت تظهر أهمية هذه العادة حين بدأت الزراعة، فليس هناك حيوان ولا إنسان من الهمج يعمل فى الربيع لكى يدخر طعامًا للشتاء، اللهم إلا قليلاً من الحالات الغريزية الخالصة، كالنحل يصنع العسل، والسنجاب يدفن البندق تحت الثرى؛ وليس ثمة بُعْدُ نظر فى هذه الحالات، بل هنالك دافع مباشر يدفع الحيوان إلى فعلٍ لا يعلم عن نفعه فى

المستقبل إلا الإنسان المتفرج؛ إن بُعد النظر الحقيقى هو الذى يقع حين يفعل الإنسان فعلاً لا يدفعه إلى فعله دافع طبيعى، بل يفعله لأن عقله يهديه إلى أنه سينتفع بهذا الفعل فى تاريخ مقبل؛ ولا يحتاج الصيد إلى بُعد نظر لأنه لذيذ. أما حرْث الأرض فعمل شاق ويستحيل فعله بدافع فطرى باطنى.

والمدنّية من شأنها أن تلجم الدافع الفطرى، وليست وسيلتها فى ذلك بُعد النظر فحسب، الذى هو من فرض الإنسان على نفسه، بل إن من وسائلها أيضًا فى كبح الدوافع الفطرية، القانون والعادات والدين؛ وهى تَرِثُ هذا الكباح من عصر الهمجية، لكنها تخفف الجانب الغريزى فيه وتجعله أكثر اتساقًا فى أجزائه بحيث لا ينقض بعضها بعضًا؛ فترى بعض الأفعال قد وصفت بأنها إجرام وخُصّص لها العقاب، وبعضها لا يعاقب عليه القانون، لكنه يوصف مع ذلك بالشر، والذين يفعلون مثل هذه الأفعال يتعرضون لسخط الناس؛ وكان من نتائج نظام المِلْكيّة خضوع المراة، وكثيرًا ما ينتج عن هذا النظام أيضًا قيام طبقة من العبيد؛ فأغراض المجتمع قد فُرضت فرضًا على الفرد من جهة، والفرد من جهة أخرى لما اعتاد النظر إلى حياته جملة ازداد تضحية لحاضره فى سبيل مستقبله.

وواضح أن هذا الاتجاه قد يبالغ فى تطبيقه، كما يفعل البخيل مثلاً، لكننا بغض النظر عن هذه الحالات المغالية، نرى بُعد النظر قد يقتضى بطبيعته فقدان الإنسان لبعض ما هو أحسن جوانب الحياة؛ وعابد ديونيسوس يثور على بُعد النظر، وهو حين يسكر سكْرًا بدنيًا أو روحيًا يستعيد غزارة فى الشعور كان بُعد النظر قد قضى عليها، ويرى العالم مليئًا بالجمال والمتعة، ويتحلل خياله بغتة من سجن المشاغل اليومية؛ وقد نتج عن الطقوس الباخية ما كانوا يسمونه «بالتوحد» الذى معناه دخول اللّه فى شخص المتعبد، حتى ليعتقد هذا المتعبد أنه اتحد مع اللّه فى واحد؛ إن كثيرًا من أروع آيات الإنسان يحتوى على عنصر من عناصر السكر[١٥] أو قل يحتوى على تغلب العاطفة على بُعد النظر بعض الشىء؛ فلولا العنصر الباخىّ فى الحياة لفقدت الحياة لذتها، لكن الحياة خطرة بهذا العنصر فيها، فالنظر السديد من ناحية والعاطفة من ناحية أخرى يتصارعان صراعًا لم

ينقطع طوال عصور التاريخ، وإنه لصراع لا ينبغى لنا أن نؤيد فيه جانبًا على جانب كل التأييد.

أما فى نطاق الفكر، فالمدنية الرصينة هى والعلم أسمان على مسمى واحد على وجه التقريب؛ لكن العلم الخالص وحده لا يُقنِع، فالناس بحاجة مع العلم إلى العاطفة والفن والدين؛ ولئن جاز للعلم أن يصنع الحِدود للمعرفة، فلا يجوز له أن يضع أمثال هذه الحدود للخيال؛ وبين فلاسفة اليونان - كما هى الحال مع فلاسفة العصور التالية - فريق يميل إلى العلم بصفة رئيسية، وفريق آخر يميل إلى الدين قبل أى شىء آخر؛ وأما هذا الفريق الثانى فمدين بشىء كثير لديانة باخوس، سواء جاء ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر؛ وهذا القول ينطبق بصفة خاصة على أفلاطون، وعلى ما تفرع عنه فيما بعد من فروع تبلورت فى نهاية الأمر فى اللاهوت المسيحى. كانت عبادة ديونيسوس فى صورتها الأولى وحشية، بل كانت منفردة فى كثير من نواحيها، وهى لم تؤثر فى الفلاسفة بصورتها تلك، بل أثرت فيهم حين اتخذت صورتها الروحية التى تعزى إلى أورفيوس، وهى صورة مصطبغة بالزهد، أحلّت السُّكر الروحى مكان السُّكر البدنى.

وأورفيوس هذا شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر؛ ويعتقد بعضٌ أنه كان رجلاً حقيقيًا، على حين يعتقد آخرون أنه كان إلهًا أو بطلاً خياليًا؛ وتجرى الرواية بأنه - مثل باخوس - جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأى الأرجح هو أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت؛ ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوى على كثير مما يظهر أن قد كانت جذوره الأولى فى مصر، وأن كريت هى حلقة الوصل بين مصر واليونان فى انتقال هذا الأثر؛ ويقال إن أورفيوس كان مصلحًا مَزَّقَته طائفة متهوّسة من معتنقى المذهب الباخى، ولم يكن انصرافه إلى الموسيقى فى الأدوار الأولى من الأسطورة التى تُروى عنه، بنفس الأهمية التى بدت لهذا الجانب فى الأدوار المتأخرة من تلك الأسطورة. وعلى كل حال فهو كاهن وفيلسوف قبل أى شىء آخر. ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو قد كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أى تعاليم الأتباع) فقد كان الأورفيون يعتقدون فى تناسخ الأرواح، وذهبوا إلى أن الروح فى الحياة الآخرة قد تنعم نعيمًا أبديًا أو قد تشقى بعذاب مقيم أو موقوت، حسب نوع

الحياة التى قضاها صاحبها فى الدنيا؛ وكان هدفهم أن يجعلوا أنفسهم «أطهارًا» بالاحتفالات الدينية التى تعمل على التطهير من ناحية، وبتجنبهم أنواعًا معينة من الدنس من ناحية أخرى، وأشدهم تمسكًا بعقيدته كان يمتنع عن أكل الحيوان، اللهم إلا فى مناسبات طقوسية، وعندئذ يأكلونه فى صورة دينية، وهم يعتقدون أن الإنسان بعضه من الأرض وبعضه من السماء؛ والحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوى وتُنقص من الجزء الأرضى، وقد يستطيع الإنسان فى النهاية أن يتحد مع باخوس حتى ليدعى بهذا الاسم نفسه؛ ولهم لاهوت مفصل ينص على أن باخوس وُلد مرتين، مرة أولى من أمه «سِمِلى» ومرة ثانية من فخذ أبيه زيوس.

وللأسطورة الديونيسوسية صور كثيرة، تقول إحداها إن ديونيسوس هو ابن «زيوس» و «پرسفونى» وقد مزقه العمالقة إربًا إربًا حين كان صبيًا، وأكلوا لحمه كله إلا قلبه؛ ويقول بعضٌ إن زيوس أعطى القلب لـ «سِمِلى»، ويقول آخرون إن «زيوس» إزدرده إزدرادًا؛ وكان ذلك فى أىّ من الحالتين سببًا فى مولد جديد لديونيسوس؛ وتمزيق الباخيِّين لحيوان مفترس والتهام لحمه نيئًا، إنما يرمز إلى تمزيق ديونيسوس وأكله على أيدى العمالقة؛ والحيوان نفسه رمز لتجسيد الله بمعنى من المعانى؛ وأما العمالقة فقد ولدوا من الأرض أولاً، لكنهم بعد أكلهم للإله دبّت فيهم شرارة إلهية؛ وكذلك الإنسان بعضه أرضى وبعضه إلهى، والطقوس الباخيَّة هدفها أن تجعل الإنسان إلهيًا كله تقريبًا.

وفى مسرحية يوربيد، تجرى على لسان كاهن أورفىّ عبارة لها مغزاها[١٦] وهى:

يا سيد سلالة أوروبا وصور،

يا من ولَدَه زيوس، وعند قدميك

قلاع كريت المائة،

جئتُ ساعياً إليك من ذلك الضريح المعتم

الذى سقفُه عمودُ حىٌ منحوت؛

وبالصلب وبدماء عجل حىٍ

وقطِعٍ لا خَدْشَ فيها من أشجار الصفصاف

ثُبِّت ذلك السقف؛ إن أيامى قد جرت..

مجرى واحداً طاهراً؛ أنا الخادم

الملهَم بتعاليم «جوف» الذى يتبع «إيدا»(١٧)

وحيثما طوَّف زاجريوس(١٨) فى منتصف الليل، طوَّفتُ معه

لقد احتملتُ صياح صواعقه؛

واديتُ أعياده الحمراء الدامية؛

واشعلتُ «للأم الكبرى» شعلتها على الجبل،

لقد أُطلق سراحى، وسُمِّيت

باسم باخوس، منخرطاً فى زمرة الكهان

وتزمَّلْت برداء أبيض، فطهرّت نفسى

من دنس ولادة الإنسان ومن طينته التى هى دفينها،

ونحيتُ عن شفتى دائماً

طعم اللحم كله مادام لكائن حى.

ووجدت لوحات أورفية فى مقابر، عليها إرشادات لروح الميت تهديه طريقه فى العالم الآخر، وماذا يقوله لكى يقيم الدليل على أنه جدير بالخلاص، وهذه اللوحات مكسورة وناقصة، وأقربها إلى الكمال (وهى لوحة پتاليا) تحتوى على ما يأتى: ـ

ستجد إلى يسار منزل «هادس» (إله الجحيم) ينبوعاً

وستجد إلى جانب الينبوع صفصافة بيضاء

فلا تقرب الينبوع عن كثب

لكنك ستجد ينبوعاً آخر بجانب «بحيرة الذكرى»

ينبثق منه ماء بارد، وأمامه حُرَاس

فقل: أنا ابن الأرض والسماء ذات النجوم

لكن سلالتى من السماء وحدها، وانتم بذلك عالمون

الا تروننى محترقًا بالظمأ، اذوى؟ فأسرعوا إلىّ

بالماء البارد المنبثق من بحيرة «الذكرى»

وهم من تلقاء انفسهم سيعطونك الماء من الينبوع المقدس

ومن ثمّ تكون لك السيادة بين سائر الأبطال...

وفى لوحة أخرى ما يأتى: «بُشراك يا مَن عانى ضروب العناء... لقد أصبحت إلهًا بعد أن كنت إنسانًا». وفى لوحة ثالثة ما يأتى: «إنك سعيد مبارك، لأنك ستصير إلهًا بعد أن كنت بَشرًا فانيًا».

أما ينبوع الماء الذى لا ينبغى للروح أن تشرب منه، فهو ما يجلب النسيان للشارب من مائة، وأما الينبوع الآخر، فهو ينبوع التذكر، لأنه إن كانت الروح لتظفر بالخلاص فى العالم الآخر، فلابد لها ألا تكون ناسية، بل ـ على نقيض ذلك ـ ينبغى أن تكون لها ذاكرة تفوق الذاكرة الطبيعية.

والمذهب الأورفى مذهب زاهد، فالخمر عند الأورفيِّين مجرد رمز، كما كان رمزًا أيضًا بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد، والسُّكْر الذى كان الأورفيون ينشدونه هو حالة «الوجد» أى حالة الاتحاد مع اللّه، وهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التى لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة، وقد تسلل هذا العنصر الصوفى إلى الفلسفة اليونانية على أيدى فيثاغورس الذى كان مصلحًا للمذهب الأورفى، كما كان أورفيوس نفسه مصلحًا للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون، ومن أفلاطون انتقلت من جديد إلى معظم الفلسفات التى جاءت بعدئذ فكان فيها عنصر دينى قلّ أو كثر.

وأينما كان للأورفية نفوذ، غُرسَتْ جذور المذهب الباخىّ الصريح، ومن بين هذه الجذور الباخيّة عنصرٌ نسائى تراه واضحًا فى فيثاغورس، ثم تراه قد اتسع عند أفلاطون إتساعًا جعل هذا الفيلسوف يطالب للنساء بالمساواة السياسية المطلقة. يقول فيثاغورس: «إن النساء فى مجموعهن أقرب من الرجال إلى التقوى

بطبيعتهن»؛ ومن هذه الجذور الباخيّة أيضًا احترام العاطفة العنيفة، حتى لقد نشأت المأساة اليونانية من طقوس الديانة الديونيسوسية؛ وترى يريپيد بصفة خاصة يعلى من شأن الإلهين الرئيسيين فى المذهب الأورفى، وهما ديونيسوس وإروس؛ فهو لا يحترم الرجل التقىّ الفاضل إن كانت تقواه وفضل سلوكه صادرين عن برود فى العاطفة، وإن كان فى مآسيه سرعان ما يجنّ جنونه أو يشتد حزنه إذا ما سخطت عليه الآلهة لكفره.

ولقد جرى العُرف التقليدى عن اليونان بأنهم دلوا على رصانة جديرة بالإعجاب، مكنتهم من النظر إلى العاطفة نظرة موضوعية من الخارج، فيرون فيها كل ما يمكن أن تبديه من نواحى الجمال، مع بقائهم على هدوئهم وعلى صبغتهم الأولمبية، لكن هذا الرأى لا ينظر إلى حقيقة اليونان إلا من وجه واحد فقط؛ نعم إنه رأى قد يكون صوابًا بالنسبة إلى هومر وسوفوكليز وأرسطو، لكنه بغير شك ليس صوابًا بالنسبة إلى هؤلاء اليونان الذين مَسَّتْهُم آثار الباخيّة أو الأورفية بطريق مباشر أو غير مباشر؛ ففى «إليوس» ـ حيث كانت الأسرار الأليوسيسية تكوّن أقدس جانب فى الديانة الرسمية فى أثينا، كان الناس يتغنون بترنيمة تقول:

تعال ممسكًا كأس شرابك عاليًا

تعال فى نشوتك التى تبعث الجنون

تعال إلى وادى إليوسس المزدهر

تعال انت، ياباخوس. نعماك

وفى مسرحية «باخى» ليوريبيد Maenade، تبدى عجائز الجوقة مزيجًا من الشعر والوحشية هو أبعد ما يكون عن الرصانة الهادئة، وهم يحتفلون بنشوتهم بتمزيقهم حيوانًا مفترسًا شلو شلوا، وبأكلهم إياه نيئًا على الفور:

الا ما اشد سرورنا فوق الجبل

إذ نعدو حتى نسقط من الإعياء

فلا يبقى عالقًا إلا جلد الغزال المقدس

وكل ما عداه يندفع بعيدًا

إلى حيث المرح على الينابيع الحمراء الدافقة،

وهى دماء ماعز الجبل بعد أن مزقت إرباً

وحيث مجدنا بالتهام الحيوان المفترس

حيث تلتقط قمة الجبل أشعة الصباح،

فهلموا إلى جبال فرجيا، هلموا إلى جبال ليديا

وليكن «بروميوس»[١٩] على راسنا إماماً.

ولم يكن رقص عجائز الجوقة على سفح الجبل عنيفًا فحسب، بل كان هروبًا من أعباء المدنيَّة وهمومها إلى عالم جماله غير بشرى، عالم فيه حرية الهواء والنجوم: وتراهم ينشدون فى موقف أقل هوسًا من الموقف السابق، فيقولون:

ترى هل تعود لى يوماً

تلك الرقصات الطوال

التى تدوم طوال الليل حتى تغرب النجوم؟

ترى هل أحسُّ قطرات الندى على حلقى

ومجرى الريح فى شعرى؟

ترى هل تسطع أقدامنا البيض فى السهول الممتعة؟

إن أقدام الغزال قد فرت إلى الغابة الخضراء

فكانت وحدها فى الكلأ وفى دنيا الجمال؛

إنه يثب لا عن خوف كما كان

فقد بَعُدَ عن الفخاخ وشِبَاك الموت

ومع ذلك فلا يزال يرنُّ صوت من بعيد

لا يزالُ يرنُّ صوت وخوف وكلاب صيد عجلانة

ألا إن جحفل الموت

لا يزال سائراً قُدُماً إلى جانب النهر وفى جوف الوادى

أكان عَدْوُكِ أيتها الأقدام السريعة عن فرح أم فزع؟

ففى الأرض لعزيزة المعزولة عن سيئات الإنسان،

حيث لا يرنّ صوت، وبين الخضرة الظليلة،

يعيش صغار الأحياء هناك لا تراها العيون.

فقبل أن تقول مع القائلين إن اليونان كانوا ذوى رصانة وهدوء، حاول أولاً أن تتخيل الأمهات فى فيلادلفيا (بأمريكا) يسلكن على هذا النحو، حتى ولو كان ذلك فى مسرحية يكتبها «يوچين أونيل» Eugene O'neill. ولم يكن الأورفىُّ بأكثر هدوءًا من عابد ديونيسوس الذى لم تمتد له يد الإصلاح؛ فالحياة عند الأورفىِّ كلها ألم وتعب، فنحن موثقون على عجلة تدور بنا دورات لا نهاية لعددها، من مولد ومماث يتعاقبان؛ وحياتنا الصحيحة هى فى النجوم، لولا أننا مرتبطون بالأرض؛ ويستحيل علينا أن نفر من هذه العجلة الدائرة، وأن تظفر آخر الأمر باتحادنا مع الله فننعم بما فى ذلك من نشوة، إلا بالتطهير ونبذ اللذائذ والعيش الزاهد؛ فليست هذه نظرة قوم يرون الحياة سهلة ممتعة؛ بل هى أقرب إلى الروحانى الزنجى الذى قال:

سأنبئ الله عن كل متاعبى

حين أعود إلى الدار

لم يكن اليونان جميعًا، لكن كانت أكثرية كبرى منهم قوية العاطفة لا تسعد بحياتها، ويحارب بعضها بعضًا؛ يسوقها العقل فى ناحية وتسوقها العواطف فى ناحية أخرى؛ وكان لها من الخيال ما تتصور به الجنة كما كان لها من قوة تقرير ذاتها ما تخلق به صورة الجحيم؛ وكان اليونان يتمثلون بحكمة عندهم تقول: «لا تفرط فى شىء» لكنهم كانوا فى الواقع يسرفون فى كل شىء ـ فى التفكير الخالص، وفى الشِّعر، وفى الدين، وفى الخطيئة؛ وإن ما بلغ بهم مبلغ العظمة هو امتزاج العاطفة والعقل؛ ولم يكن العقل وحده ولا العاطفة وحدها لتحوِّل العالم أبد الدهر بمقدار ما عملا معًا على تحويله؛ وليس نموذج اليونان فى أساطيرهم هو زيوس الأولمبى، لكنه بروميثيوس الذى جاء بالنار من السماء، فكان جزاؤه عذابًا سرمديًا.

وإذا نحن أخذنا هذه الصفات التى أسلفناها فى الفقرة السالفة على أنها تصور اليونان جميعًا، كان ذلك منا نظرة إلى الحقيقة من وجهة واحدة، كالذى يقول عن اليونان إنهم يتّسمون «بالرزانة». فالواقع أن اليونان شهدت اتجاهين: أحدهما عاطفى دينى صوفى يهتم بالحياة الآخرة؛ والثانى مرح يعتدّ بتجربة الحواس ويعتمد على أحكام العقل، ويهمه تحصيل العلم بشتى الحقائق الواقعة؛ ويمثل هيرودوت هذا الاتجاه الثانى، كما كان يمثله الفلاسفة الأيونيون الأولون، ويمثله أيضًا - إلى حد ما - أرسطو؛ ويقول» بِيلُكْ Beloch[٢٠] بعد أن تناول الأورفيَّة بالشرح:

«لكن الأمة اليونانية كانت أكثر جيشانًا بفتوة الشباب من أن تذعن كلها إذعانًا لعقيدة تنكر هذا العالم الأرضى، وتحول الحياة الحقيقية إلى حياة آخرة؛ وعلى ذلك ظل المذهب الأورفىّ محصورًا فى دائرة ضيقة نسبية، هى دائرة المشْربين بتعاليمه، دون أن يكون لها أدنى تأثير فى ديانة الدولة الرسمية، بل لم يكن لها تأثير فى المجتمعات التى أخذت نفسها بالاحتفال بالرموز الخفية الدلالة، وأدخلتها ضمن شعائر الدولة، ووضعتها فى حماية القانون، كما فعل المجتمع الآثينى مثلاً. وكان لابد لألف سنة كاملة أن تمضى قبل أن يكتب النصر لهذه الأفكار فى العالم اليونانى - ولو أنها عندئذ كانت قد لبست ثوبًا لاهوتيًا يختلف كل الاختلاف عن ثوبها الماضى».

قد يبدو أن فى هذا القول مبالغة، خصوصًا فيما يتعلق بالأسرار الإلوسينية التى كانت مشبعة بالأورفية؛ وعلى كل حال فيمكن القول بصفة عامة أن مَنْ كان دينىّ المزاج ولّى وجهه شطر الأورفية، بينما العقليون ازدروها؛ وربما جاز لنا أن نقارن موقف الأورفية إذ ذاك بموقف «المذهب المنهجى» methodism فى إنجلترا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

إننا نعلم كل شىء تقريبًا عما كان يتعلمه اليونانى المثقف عن أبيه، ولكننا لا نعلم إلا قليلاً جدًا عما كان يتعلمه فى سنينه الأولى من أمه، التى كانت إلى حد بعيد معزولة عن المدنيّة التى كان يمرح فيها الرجال؛ والأرجح فيما يظهر أن الآثينيين المثقفين - حتى فى أزهر عصورهم - قد احتفظوا من تقاليدهم ومن نشأتهم إبان الطفولة، بأسلوب أكثر بدائية فى تفكيرهم وشعورهم، مهما يكن من

أمر اعتمادهم على عقولهم فى العمليات الفكرية التى كانوا يجرونها فى رؤوسهم وهم على دراية بما يصنعون؛ وقد كان يحتمل دائمًا لذلك الأسلوب الموروث فى التفكير والشعور، أن يسود فى أيام الضيق؛ ولهذا السبب لا يكفى فى تحليل وجهة النظر اليونانية أن نذكر عنصرًا دون سائر العناصر.

ولم يتبيَّن الباحثون تبينًا كافيًا تأثير الدين ـ وعلى الأخص الديانة اللا أوليمبية ـ على الفكر اليونانى إلا فى العصر الحديث وقد ظهر كتاب انقلابىّ هو كتاب «مقدمة لدراسة الديانة اليونانية» لمؤلفته «جين هارِسُن Jane Harrison. فاهتم اهتمامًا كبيرًا بالعناصر البدائية والعناصر الديونيسوسية فى ديانة سواد الشعب اليونانى؛ وحاول «ف. م. كورنفورد» F. M. Cornford فى كتابه «من يدرسون الفلسفة اليونانية إلى تأثير الدين على الفلاسفة؛ لكننا لا نستطيع قبول كل ما جاء فى هذا الكتاب من تفسيرات ولا نوافق على كثير مما جاء فيه من معلومات عن الأجناس البشرية خاصة بموضوع الكتاب[٢١]؛ وأكثر الكتب اتزانًا فيما أعلم هو كتاب «الفلسفة اليونانية الأولى» لمؤلفه جون بيرنت John Burnet وخصوصًا فى الفصل الثانى الذى عقده لـ «العلم والدين»، فهو يقول إن صراعًا نشب بين العلم والدين «بسبب الإحياء الدينى الذى شمل «هلاس» (اليونان) كلها إبان القرن السادس قبل الميلاد» مضافًا إليه انتقال دائرة النشاط من أيونيا إلى الغرب؛ ويقول «إن ديانة هلاس فى جزئها الذى يقع فى القارة، قد تطورت فى طريق يختلف كل الاختلاف عن الطريق الذى تطورت فيه الديانة فى أيونيا، وبصفة خاصة ما يتعلق فيها بعبادة ديونيسوس التى جاءت من تراقيا، ولا تكاد تجد لها ذكرًا عند هومر؛ فهذه العبادة كانت تنطوى على بداية مبدأ جديد كل الجدة فيما يختص بالنظر إلى الإنسان وعلاقاته بالعالم، ولا شك أننا نخطئ لو أننا عزونا للتراقيين أنفسهم أية نظرة تتصف بالسمو الرفيع؛ لكننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نشك فى أن ظاهرة النشوة عندهم قد أوحت إلى اليونان بأن الروح أكثر من أن تكون نسخة خافتة للنفس، وأنها لا تبدى طبيعتها الحقيقية إلا إن «خرجت من البدن»...

وكأنما أوشكت الديانة اليونانية أن تبدأ المرحلة التى كانت الديانات فى الشرق قد بلغتها فعلاً؛ ويتعذر علينا أن ندرك كيف كان يمكن لأى شىء أن يقف فيها هذا الاتجاه، لولا نشأة العلم؛ وإنه لمن الأقوال المألوفة عن اليونان أنهم

أنقذوا من ديانة على النمط الشرقى لعدم وجود طائفة الكهنة عندهم؛ لكن هذا القول يخلط بين ما هو نتيجة وما هو سبب. فيجعل النتيجة سببًا؛ فالكهنة لا تخلق العقائد الجامدة، ولو أنهم يحافظون عليها بعد أن تتكون؛ ولم يكن للشعوب الشرقية فى المراحل الأولى من تطورهم كهنة أيضًا، بالمعنى المقصود بهذه الكلمة فى الاستعمال السابق؛ فالذى أنقذ اليونان ليس هو غياب طائفة الكهنة من بينهم بمقدار ما هو وجود المدارس العلمية.

«وبلغت الديانة الجديدة ـ لأنها جديدة بمعنى، وإن تكن بمعنى آخر قديمة قِدَم الإنسان ـ بلغت أعلى درجات رقيها عندما تأسست الجمعيات الأورفيّة؛ وقد كانت «أتكا» فيما نرى ـ هى الموطن الأصلى لهذه الجمعيات لكنها انتشرت بسرعة عجيبة، خصوصًا فى جنوبى إيطاليا وصقلية؛ وكانت فى بداية أمرها جماعات لعبادة ديونيسوس، لكنها تميزت بطابعين جديدين على الهلينيين، فهى أولاً قد نظرت إلى الوحى على أنه مصدر السلطة الدينية، وهى ثانيًا جمعيات منظمة على أساس أنها جماعات غير طبيعية؛ وتعزى الأشعار المشتملة على لاهوتهم إلى أورفيوس التراقىّ الذى هبط بنفسه إلى العالم السفلى، ولذا فهو دليل مأمون فى تجنيب الروح المفارقة لجسدها فى العالم الآخر، ما يحيط بها من الأخطار».

ويمضى «بيرنت» فى قوله بأن ثمة شبهًا يستوقف النظر بين العقائد الأورفيّة والعقائد السائدة فى الهند فى نحو ذلك الوقت عينه، ولو أنه يعتقد أنه لم يكن سبيل بين البلدين للاتصال؛ وبعد ذلك يتناول المعنى الأصلى لكلمة «عربدة» التى استعملها الأورفيون لتدل على «التقديس» والتى أريد بها أن تنّقى روح المؤمن وتمكنه من الفرار من عجلة العودة إلى ولادة جديدة؛ وقد أسس الأورفيون ـ على خلاف كهنة المذاهب الأوليمبية ـ ما يصح أن نطلق عليه اسم «طوائف دينية» وأعنى بذلك جمعيات دينية، من حق كل إنسان ـ بغضّ النظر عن السلالة التى هبط منها أو الجنس من حيث الذكورة والأنوثة ـ أن ينضم إليها بعد أن يُشْرَبَ تعاليمها؛ ومن تأثير هذه الطوائف نشأت الفكرة عن الفلسفة بأنها أسلوب للحياة.

الهوامش

(١) عرف المصريون والبابليون علم الحساب وشيئًا من علم الهندسة، لكنهم عرفوها معرفة عملية، أما الاستدلال القياسي المترتب على مقدمات كلية، فاختراع اليونان.

(٢) «ديانا» هو الاسم اللاتيني الذي يقابل «أرتميس» (في اليونانية) فنجد اسم أرتميس مذكورًا في الكتاب المقدس اليوناني، بينما ترانا قد حولنا الاسم إلى «ديانا» في ترجمتنا للكتاب.

(٣) ولهذه الإلهة توأم ذكر، أو رفيق، هو «رب الحيوان» لكنه أقل شهرة منها؛ وقد اندمجت شخصية «أرتميس» في «الأم الكبرى» إلهة آسيا الصغرى في عصر متأخر.

(٤) انظر كتاب «الديانة «المينوسية ـ الميسينية» وآثارها الباقية في ديانة اليونان» لمؤلفه Maltin p. Nilsson ص ١١ وما بعدها.

(٥) انظر كتاب «أصل الطغيان» لمؤلفه P. N. Ure.

(٦) مثال ذلك أن «جيمل» ـ وهي الحرف الثالث من أحرف الهجاء العبرية، معناها جمل، والعلامة الدالة على هذا الحرف هي صورة الجمل التي جرت في ذلك مجرى العرف.

(٧) انظر كتاب Griechisch Geschichte لمؤلفه Beloch، فصل ١٢.

(٨) انظر كتاب تاريخ العالم القديم، لمؤلفه Rostovteseff، ج ١: ص ٣٩٩.

(٩) انظر كتاب «خمس مراحل فى الديانة اليونانية» ص ٦٧.

(١٠) انظر كتاب «الثقافة البدائية فى اليونان» لمؤلفه .Rose J. E. (١٩٢٥) ص ١٩٢.

(١١) تاريخ زرادشت قائم على التخمين، فبعضهم يجعلونه سنة ١٠٠٠ ق. م، انظر «التاريخ، إخراج كيمبردج» ج ٤ ص ٢٠٧.

(١٢) لما هزمت أسبرطة أثينا، استعاد الفرس شاطئ آسيا الصغرى كله، واعترف لهم بالحق فيه «صلح أنتالسيداس» (٣٨٧ - ٦ قبل الميلاد) وبعد ذلك بنحو خمسين عامًا، اندمج كل هذا فى إمبراطورية الإسكندر.

(١٣) انظر كتاب اليونان «البدائية»، لمؤلفه Rose ص ٦٥ وما بعدها.

(١٤) انظر كتاب «مقدمة لدراسة الديانة الإغريقية» لمؤلفه J. H. Harrison ص ٦٥١.

(١٥) أقصد السكْر الروحى، لا السكْر من الكحول.

(١٦) ترجمة الشعر الوارد فى هذا الفصل إلى الإنجليزية هى للأستاذ جلبرت مرى.

(١٧) هذا هو نفسه ديونيسوس عند المتصوفة.

(١٨) هذا هو اسم من أسماء ديونيسوس الكثيرة.

(١٩) بروميوس: اسم آخر من أسماء ديونيسوس الكثيرة.

(٢٠) نفس المرجع: فى الجزء الأول، الفصل الأول، ص ٤٣٤.

(٢١) لكن كتب كورنفورد التى أخرجها عن محاورات أفلاطونية مختلفة، تدعو إلى الإعجاب التام.

الفصل الثانى

مدرسة ملطيا

أول ما يذكر فى أى كتاب لتاريخ الفلسفة يُكتَبُ للطلاب، هو أن الفلسفة قد بدأت بطاليس، الذى قال إن كل شىء مصنوع من ماء؛ وإن ذلك ليثبط المبتدئ الذى يجاهد - وربما كان جهاده هنا جهادًا على غير كثير من العسر - يجاهد نفسه كى يحسّ إزاء الفلسفة بكل ما يتوقعه منهاج الدراسة من احترام إزاءها؛ ومع ذلك فأمامنا مبرر قوى يحملنا على احترام طاليس، ولو أنه احترام موجّه إليه باعتباره رجلا من رجال العلم أكثر منه فيلسوفًا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

كان طاليس من أبناء ملطيا فى آسيا الصغرى، وهى مدينة تجارية مزدهرة كانت تضم عددًا كبيرًا من العبيد، كما كانت تشهد عراكا عنيفًا بين الأغنياء والفقراء من الأحرار أنفسهم؛ وانتصر الشعب فى ملطيا أول الأمر، وفتك بزوجات رجال الطبقة العالية وأبنائهم؛ ثم عادت السيادة لرجال الطبقة العالية، فأحرقوا معارضيهم أحياء، وأضاءوا الميادين المكشوفة فى المدينة بمشاعل من أجساد هؤلاء المعارضين [1] وفى معظم المدن اليونانية بآسيا الصغرى، فى العصر الذى عاش فيه طاليس، سادت ظروف كهذه الظروف.

واجتازت ملطيا - شأنها شأن سائر المدن التجارية فى أيونيا - مراحل من التطور الاقتصادى والسياسى إبان القرنين السابع والسادس؛ فالقوة السياسية

بادئ ذى بدء كانت فى أيدى الطبقة العالية التى كانت تملك الأرض الزراعية، لكن هذه الطبقة أخذت تخلى مكانها شيئًا فشيئًا لطائفة بلوتوقراطية[٢] من التجار؛ وهذه الطبقة بدورها حل محلها طاغية استولى على السلطان (كما هى العادة) بتأييد من الحزب الديمقراطى؛ وكانت مملكة ليديا تقع إلى الشرق من المدن اليونانية الساحلية، لكنها كانت معها على ود حتى سقطت نينوى (٦١٢ ق.م) فأطلق هذا يد ليديا حرة فى جهة الغرب، غير أن ملطيا استطاعت فى معظم الوقت أن تظل على ودها القديم، خصوصًا مع «كرويس» Croesees ـ آخر ملوك ليديا ـ الذى غلبه كورش Cyrus على أمره سنة ٥٤٦ قبل الميلاد؛ وكان هنالك كذلك علاقات هامة مع مصر، اعتمد فيها الملك على المرتزقة من اليونان، وفتحت بعض المدن أبوابها للتجارة اليونانية؛ وأول مستقر لليونان فى مصر، قلعة كانت تحتلها حامية من أهل ملطيا، على أن أهم مكان استقروا فيه بين عامى ٦١٠ ـ ٥٦٠ ق. م، هو دافنى؛ فهاهنا لجأ إرميا وكثيرون غيره من اليهود الذين لاذوا بالفرار من وجه «نبوخذ نصر» (إرميا، ٤٣، ص٥ وما بعدها) ولكن بينما أثرت مصر فى أهل اليونان أثرًا لاشك فيه، لم يؤثر اليهود فيهم، بل لانستطيع أن نفرض فى إرميا سوى أنه شعر بالفزع إزاء الأيونيين الجانحين نحو الشك.

أما عن تحديد التاريخ الذى عاش فيه طاليس، فأقوى ما لدينا من شاهد هو أنه ـ كما أسلفنا ـ اشتهر بتنبؤه بكسوف يقول لنا عنه الفلكيون إنه لابد أن يكون قد وقع سنة ٥٨٥ قبل الميلاد؛ وهنالك أدلة أخرى تتفق كلها ـ على ما فيها من قصور ـ على تحديد ما يقرب من هذا التاريخ تاريخًا لسائر ما أداه من أعمال: والتنبؤ بالكسوف لاينهض دليلا على نبوغ خارق بالنسبة إلى طاليس؛ ذلك لأن ملطيا كانت مرتبطة بليديا، وكانت هناك علاقات ثقافية بين ليديا وبابل، وكان الفلكيون البابليون قد استكشفوا من قبل أن الكسوف يحدث فى دورة منتظمة على مسافة يقرب طولها من تسعة عشر عامًا بين كسوف وآخر، وكان فى مستطاعهم أن ينبئوا بخسوف القمر على كثير جدًا من الدقة، أما فى كسوف

الشمس فقد كان يقف فى سبيل نجاحهم كون الكسوف يكون مرئيًا فى مكان وغير مرئى فى مكان آخر؛ وعلى ذلك فكل ما استطاعوا أن ينبئوا به فى هذا الصدد هو أنه فى التاريخ الفلانى يحسن بالناس أن ينظروا إلى السماء لعلهم مشاهدون كسوفًا؛ ومن الجائز أن ذلك هو كل ما عرفه طاليس؛ فلا هو ولا هم كانوا يعلمون لماذا يقع الكسوف فى هذه الدورة المتتابعة. ويقال إن طاليس قد ارتحل إلى مصر، وأنه جاء إلى اليونان من مصر بعلم الهندسة؛ وقد كان ما عرفه المصريون عن الهندسة لايكاد يجاوز بعض القواعد العملية؛ فليس لدينا ما يبرر أن طاليس قد ألمّ بالبراهين القياسية التى استكشفها اليونان فيما بعد؛ وربما عرف كيف يقيس بُعد سفينة فى البحر من مشاهدات يحصل عليها من نقطتين على اليابس، وكيف يحسب ارتفاع هرم من طول ظله؛ لكنه قد يعزى إليه نظريات أخرى كثيرة فى علم الهندسة، والأرجح أنها منسوبة خطأ إليه.

وكان طاليس أحد «الحكماء السبعة» فى اليونان، كل منهم اشتهر بحكمة قالها، وتجرى الرواية بأن حكمته التى قالها هى «أفضل الأشياء هو الماء».

وبناء على ما يقوله أرسطو، فإن طاليس قد ذهب إلى أن الماء هو العنصر الأصلى الذى تتألف منه سائر العناصر جميعًا؛ ويعتقد أن الأرض مرتكزة على الماء؛ ويَروى عنه أرسطو كذلك أنه قال إن فى المغناطيس روحا لأنه يحرك الحديد، وأنه رأى أن الأشياء كلها مليئة بالآلهة(٣).

وقوله إن كل شىء مصنوع من الماء، يمكن اعتباره فرضًا علميًا ، وليس هو بالقول الهراء؛ فمنذ عشرين عامًا (٤) كان الرأى الراجح هو أن كل شىء مصنوع من الهيدروجين الذى يتألف منه ثلثا الماء؛ فلئن كان الإغريق يتسرعون فى فرضهم الفروض، إلا أن المدرسة المَلطيّة عَلَى الأقل كانت تأخذ نفسها باختبار تلك الفروض اختبارًا قائمًا على التجربة الحسية؛ ونحن لانعلم عن طاليس إلا علمًا أضأل من أن يعيننا على تكوين صورة لفلسفته ترضينا؛ غير أننا نعلم عن خلفائه فى ملطيا أكثر جدًا مما نعرف عنه؛ ومن المعقول أن يذهب بنا الظن إلى

أن شيئًا من وجهة نظرهم قد هبط إليهم منه؛ نعم إن ما قرره من علم ومن فلسفة كان ساذجًا، لكنه كان قمينًا أن يثير الفكر والملاحظة فى سواه.

وتُروى عنه أساطير كثيرة، لكنى لا أظننا نعلم أكثر من الحقائق القليلة التى ذكرتها؛ علَى أن بعض تلك الأساطير له متعته، فمنها أسطورة رواها أرسطو فى كتابه «السياسة» (١٢٥٩) إذ قال: «قد ليم على فقره، لأن لائميه قد فرضوا أن فقره دليل على أن الفلسفة لا خير فيها؛ وتقول الرواية إنه استعان بمهارته فى علم النجوم أن يتنبأ فى فصل الشتاء بأن محصول الزيتون فى العام المقبل سيكون موفورًا؛ ولما كان مالهُ قليلا، فقد دفع «عربونًا» يبيح له حق استعمال معاصر الزيتون كلها فى كيوس وملطيا، التى استأجرها بأجر قليل، إذ لم يكن إلى جانبه من يضاربه؛ فلما جاء أوان المحصول، وطُلبت المعاصر بكثرة دفعة واحدة وبغتة، أجَّرها بما شاء من أجر، وكسب مبلغًا من المال؛ وبهذا برهن للعالمَ أن الفلاسفة فى مستطاعهم أن يصبحوا أغنياء فى غير عناء إذا أرادوا، لولا أن طموحهم يتجه اتجاهًا آخر».

وثانى فلاسفة مدرسة ملطيا، هو أنكسمندر الذى نراه أحق بالعناية جدًا من طاليس؛ ولسنا ندرى عن تاريخه علمًا يقينًا، لكن قيل عنه إنه بلغ من عمره الرابعة والستين فى سنة ٥٤٦ قبل الميلاد، وهناك ما يبرر لنا أن نفرض بأن هذا التقدير قريب من الصواب، فمذهبه هو أن الأشياء كلها مستمدة من عنصر أوّلى واحد، لكن هذا العنصر ليس هو الماء كما ظن طاليس، ولا هو أى عنصر آخر مما نعرف؛ بل إنه لانهائى وخالد ولا حدود لزمانه، وهو «يحتوى على العوالم كلها» - ذلك لأنه ظن أن عالمنا هذا إن هو إلا عالم واحد من طائفة كبيرة؛ وهذا العنصر الأوّلى يتحول إلى العناصر المختلفة التى نألفها، ثم تتحول هذه العناصر المألوفة أحدها إلى الآخر، وله فى ذلك عبارة هامة تستوقف النظر:

«إن الأشياء تعود فترتدُّ إلى العنصر الذى منه نشأت؛ كما جرى بذلك القضاء، لأنها تعوّض بعضها بعضًا، ويرضى بعضها بعضًا، لما وقع منها من إجحاف، كما يقضى بذلك أمر الزمان».

ففكرة العدالة ، سواء فى ذلك العدالة الكونية والعدالة الإنسانية، قد لعبت دورًا فى الديانة والفلسفة اليونانيتين ، وهى فكرة لا يسهل أبدًا على الإنسان الحديث فهمها؛ والحق أن لفظة «العدالة» عندنا لاتكاد تعبر عن المعنى المراد، لكنه يتعذر علينا أن نجد كلمة أخرى تفضلها فى ذلك؛ والظاهر أن الفكرة التى أراد أنكسمندر أن يعبر عنها هى هذه: لابد أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء فى العالم، لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيلها آلهة) لاينى عن السعى فى سبيل اتساع رقعة مُلكه، غير أن ثمة نوعًا من الضرورة أو القانون الطبيعى لاينفكّ يردّ التوازن إلى حيث كان؛ فحيث كانت نار ـ مثلا ـ تُرى الآن رمادًا، والرماد من التراب ـ هذه الفكرة عن العدالة، والعدالة هنا معناها عدم مجاوزة الحدود المفروضة منذ الأزل ، هى من أعمق العقائد اليونانية؛ وكانت الآلهة خاضعة لحكم العدالة خضوع البشر له؛ ولم تكن هذه القوة العليا مشخصة ولا كانت فى رأيهم إلهًا أعلى.

وكان لأنكسمندر حجة يدلل بها على أن العنصر الأولى لايمكن أن يكون ماء ولا عنصرًا آخر غير الماء مما نعرف؛ لأنه لو كان بين هذه العناصر عنصر أولى لاكتسح العناصر الأخرى؛ ويَروى عنه أرسطو أنه قال: إن هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضًا ؛ فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة؛ «وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لانهائيا، لزالت العناصر الباقية اليوم» وإذن فلابد أن يكون العنصر الأوّلى محايدًا فى هذا الصراع الكونى.

وكان ثمة حركة منذ الأزل، تمت فى غضونها نشأة العوالم؛ ذلك أن هذه العوالم لم تُخلق كما تقول اليهودية والمسيحية ، بل تطورت؛ وكذلك حدث تطور فى مملكة الحيوان ، فنشأت الكائنات الحية من العنصر الرطب حين أخذت الشمس تبخره؛ والإنسان ـ كأى حيوان آخر ـ هو سليل الأسماك؛ ولابد أن يكون الإنسان قد هبط من صنوف من الحيوان تختلف عنه لأنه كان من المستحيل عليه ـ بسبب طفولته الطويلة ـ أن يحتفظ ببقائه فى أول مراحل التطور لو كان عندئذ على صورته الراهنة.

كان أنكسمندر مليئًا بحب الاستطلاع العلمى؛ ويقال إنه أول إنسان رسم مصورًا جغرافيًا، وكان رأيه أن الأرض أسطوانية الشكل ؛ وأما رأيه فى حجم الأرض فمختلف عليه، فتارة يقال إنه اعتقد أن الأرض والشمس متساويان، وتارة يقال بل إنه رأى أن الشمس تكبر الأرض حجما بسبع وعشرين مرة، وطورًا يقال بثمانٍ وعشرين مرة، وفى كل موضع نرى أنكسمندر فيه أصيل الرأى، تراه علميا فى اتجاهه ومستندًا إلى أحكام العقل.

وثالث الثالوث من فلاسفة ملطيا، هو أنا كسمانس الذى يثير اهتمامنا بقدر ما يثيره أنكسمندر، لكنه مع ذلك يتقدم بضع خطوات هامة؛ ونحن أبعد ما نكون عن اليقين فى تحديد تاريخه، إلا أننا لانشك فى أنه أعقب أنكسمندر، كما أننا لانشك فى أنه ازدهر قبل سنة ٤٩٤ قبل الميلاد ، لأن الفرس قد خربوا مدينة ملطية فى تلك السنة، حين أرادوا أن يخمدوا الثورة الأيونية.

وعنده أن العنصر الرئيسىّ هو الهواء، فالرح هواء، والنار هواء مخلخل؛ وإذا ما تكثف الهواء، انقلب بادئ الأمر ماء، ثم إذا مضيت فى تكثيفه، انقلب ترابا وبعدئذ يكون صخورًا؛ ولهذه النظرية حسنةٌ هى أنها تجعل الفوارق كلها بين العناصر المختلفة، اختلافًا فى الكمية، يعتمد كل الاعتماد على درجة التكثف.

ومن رأيه أن الأرض تشبه المنضدة المستديرة، وأن الهواء يحيط بكل شىء «فكما أن روح الإنسان ـ لكونها هواء ـ تمسك جسده، فكذلك ترى النَّفَس والهواء يحيطان بالعالم كله» فقد يظهر أن العالم يتنفس.

كانت منزلة أنا كسمانس عند القدماء أعلى من منزلة أنكسمندر مع أن العالم الحديث يكاد يجمع على عكس ذلك؛ وقد كان لأنا كسمانس أثر هام فى فيثاغورس كما كان قوى التأثير فى جانب كبير من التفكير الفلسفىّ الذى ظهر بعد ذلك، فعلى الرغم من أن الفيثاغوريين قد اهتدوا إلى أن الأرض كُرِّية الشكل فقد اعتنق الذريّون مذهب أنا كسمانس فى أن الأرض على شكل القرص المستدير.

إن مدرسة ملطية لا تكتسب خطرها مما أنتجته ، بل مما حاولته؛ وهى مدينة بوجودها لاتصال العقل اليونانى ببابل ومصر؛ وكانت ملطية مدينة تجارية غنية، عَملَ اتصالُ أهلها بغيرهم من أبناء الأمم الكثيرة، على تلطيف التعصب البدائى والخرافات؛ وكانت أيونيا من الوجهة الثقافية أهم أجزاء العالم الهلينى كله ولبثت كذلك حتى خضعت لـ «دارا» فى مستهل القرن الخامس؛ وأوشكت الا تمسها الحركة الدينية المرتبطة بديونيسوس وأورفيوس، فكانت ديانتها أولمبية، لكن يظهر أنها لم تنظر إلى الدين نظرة بالغة الجد؛ ولنا أن نعتبر تأملات طاليس وانكسمندر وانا كسمانس فروضًا علمية، وهى تأملات قد برّأت نفسها ـ إلا فى مواضع نادرة ـ من إقحام الرغبات البشرية والأفكار الخلقية عند تفسير الكون؛ فالأسئلة التى أثارها هؤلاء بتأملاتهم كانت أسئلة جديرة بالبحث، وجاءت حيويتهم مصدر وحى للباحثين من بعدهم.

والمرحلة التالية من مراحل الفلسفة اليونانية، أعنى المرحلة المرتبطة بالمدن اليونانية فى جنوبى إيطاليا، أكثر اصطباغًا بالدين، وبالمذهب الأورفى على وجه التخصيص ـ وهى مرحلة أهم ، وأدعى للإعجاب بما أنتجت، من مرحلة ملطية، لكنها أقل من هذه فى روحها العلمية.

الهوامش

(١) من كتاب «تاريخ العالم القديم» لمؤلفه روستوتتشف Rostotsev ج١ ص ٢٠٤.

(٢) Plutocracy.

(٣) يشك «بيرنت» فى كتابه «الفلسفة اليونانية الأولى» ص٥١ فى هذا القول الأخير.

(٤) بالنسبة إلى صدور الكتاب سنة ١٩٤٦. (المعرب)

الفصل الثالث

فيثاغورس

كان فيثاغورس الذى سأجعل تأثيره فى العصور القديمة والحديثة موضوع هذا الفصل ـ من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية؛ وهو بهذه الأهمية كلها فى كلتا حالتيه: حين أصاب وحين أخطأ على السواء؛ فالرياضة بمعنى التدليل القياسىّ القاطع، تبدأ بفيثاغورس، وهى عنده مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بصورة عجيبة من التصوف؛ ولم يزل تأثير الرياضة فى الفلسفة، الذى يُعزى إليه إلى حدما ، لم يَزَلْ منذ عهده حتى اليوم، متصفًا بالعمق وبعدم التوفيق فى آن معًا.

لنبدأ حديثنا بالقليل الذى نعرفه عن حياته؛ فهو من أبناء جزيرة ساموس، وازدهر شأنه نحو عام ٥٣٢ قبل الميلاد؛ ويزعم بعضٌ أنه ابن مواطن له منزلته المرموقة، وهو مينسارنوس ، فى حين يزعم آخرون أنه ابن الإله أبولو؛ وسأترك للقارئ حرية الاختيار بين هذين البديلين؛ وكانت ساموس فى عهده يحكمها طاغية يدعى «پولكراتس»، وهو وغد كهل، أصبح مع الأيام عريض الثراء، وسيّدَ أسطول قوى..

وكانت ساموس تنافس ملطية فى التجارة، أوغل تجارها فى أسفارهم حتى بلغوا طرطسوس فى أسبانيا، الذى كان غنيًا بمناجمه ، وقد أصبح پولكراتس

طاغية على ساموس حول سنة ٥٣٥ قبل الميلاد، ولبث يحكم حتى سنة ٥١٥ قبل الميلاد؛ ولم تكن الوساوس الخلقية لتلتمس سبيلها إلى نفسه؛ فتخلص من أخويه اللذين كانا على اتصال به أول الأمر فى طغيانه ، واستخدم أسطوله فى القرصنة بصفة خاصة، وقد استفاد من خضوع ملطية للفرس، الذى وقع قبل ذلك بقليل، ولكى يحول دون التوسع الفارسىّ تجاه الغرب خطوة أخرى عقد حلفًا مع «أماسس» ملك مصر؛ لكن لما جاء قمبيز ملكا على الفرس، وحصر جهده كله فى غزو ومصر، تبين پولكراتس أن النصر قد يكتب لقمبيز؛ ولذا انقلب على عقبيه من فريق إلى فريق، وأرسل أسطولا مؤلفًا من أعدائه السياسيين ليهاجم مصر، لكن البحارة دبت بينهم الفتنة وعادوا إلى ساموس ليهاجموه، غير أنه غلبهم على أمرهم، لولا أنه سقط آخر الأمر فريسةً حركةٍ غادرةٍ لعبتْ على جشعه، وهى أن رجلا من رجالات فارس فى «سرديس» ادّعى أنه معتزم أن يثور على «الملك العظيم» وأنه يدفع مبالغ طائلة من المال لبولكراتس إذا عاونه فى ثورته، فذهب بولكراتس إليه فى أرض وطنه بغية لقائه والاتفاق معه، وهناك ألقى عليه القبض وصُلب.

كان «پولكرتس» راعيًا للفنون، وازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر، وكان «أنا كريون» هو شاعر البلاط فى عهده، ومع ذلك كله فقد كره فيثاغورس حكومته وغادر ساموس، ويقال إن فيثاغورس قد زار مصر - وليس ذلك بالمستحيل - وإنه ظفر هناك بكثير من حكمته،ومهما يكن من أمر ذلك، فليس من شك فى أنه ألقى رواسيه آخر الأمر فى كروتون فى جنوبى إيطاليا.

وكانت المدن اليونانية فى جنوبى إيطاليا غنية مزدهرة، كما كانت مدينتا ساموس وملطية؛ يضاف إلى ذلك أنها لم تكن معرضة لخطر الفرس[١]، وأكبر تلك المدن اثنتان، هما «سيبارس» و«كروتون»؛ أما سيبارس فقد لبثت مضرب الأمثال فى ترف الحياة فيها، ويزعم «ديودورس» أن عدد سكانها فى أزهر أيامها بلغ ثلاثمائة ألف نسمة، ولكن هذه مبالغة لاشك فيها؛ وكانت «كروتون» تقرب من

«سيبارس» فى حجمها؛ والمدينتان معًا كانتا تعتمدان على استيراد البضائع الأيونية إلى إيطاليا لاستهلاك بعضها فى إيطاليا نفسها، ثم لإعادة تصدير بعضها الآخر من سواحل إيطاليا الغربية إلى بلاد الغال وأسبانيا؛ وكانت المدن اليونانية فى إيطاليا فى قتال عنيف بعضها مع بعض، وفى الوقت الذى وصل فيه فيثاغورس إلى «كروتون» كانت هذه المدينة قد هزمت لتوّها فى حربها مع «لوكرى» غير أنها لم تلبث بعد قدومه إليها أن ظفرت بنصر كامل على «سيبارس» الذى اندكت من أساسها (سنة ٥١٠ ق. م)، وكانت سيبارس هذه وثيقة الصلة مع ملطية من حيث التجارة، واشتهرت «كروتون» بالطب، فطبيب من أطبائها يدعى «ديموسديز» هو الذى أصبح طبيبًا لبولكراتس، ثم طبيبًا لدارا.

أسس فيثاغورس فى «كروتون» جماعة من الأتباع، كانت قوية التأثير فى تلك المدينة حينًا من الدهر، لكن أهل المدينة عادوا فى النهاية فانقلبوا على فيثاغورس، حتى ارتحل هذا إلى «متابونتيون» (وهى أيضًا فى جنوبى إيطاليا) حيث قضى نحبه؛ ولم يلبث بعدئذ أن أصبح شخصية أسطورية تُنسب إليه المعجزات والقوة السحرية، لكنه كان كذلك مؤسس مدرسة من الرياضيين(٢)؛ وهكذا تنازعت ذكراه روايتان متعارضتان، ومن العسير أن تستخلص الحق من خليط ما يُروى.

وفيثاغورس بين من شهدهم التاريخ من رجال، هو من أشدهم استثارة للعجب والحيرة؛ فليس الأمر يقتصر على كون الروايات التى تروى عنه خليطًا يكاد يستحيل على إنسان أن يفصل صوابه من باطله، بل إن الحقائق التى هى أقرب إلى الحق الصراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأى، تصوِّر لنا نفسية غاية فى العجب؛ وتستطيع أن تصف فيثاغورس وصفًا موجزًا فتقول إنه «مزيج من «أينشتين» و«مسز إدى» فهو مؤسس ديانة، أهمّ اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح (٣) وجَعْلُ أكل الفول خطيئة؛ وقد صُبَّتْ ديانته فى مذهب دينى يضع نفسه فى بعض أجزائه رقيبًا على الدولة، ويجعل للقديسين كلمة فى الحكم؛ لكن أصحاب الجمود النفسىّ لم يطيقوا حرمانهم من الفول، وأعلنوا الثورة بعد حين قَصُرَ أو طال.

وهاك بعض القواعد التى جاءت فى مذهب فيثاغورس الدينى:

١ ـ أن تمتنع عن أكل الفول.

٢ ـ ألا تلتقط ما قد سقط.

٣ ـ ألا تمس ديكا أبيض.

٤ ـ ألا تكسر الخبز.

٥ ـ ألا تخطو من فوق حاجز.

٦ ـ ألا تحرك النار بالحديد.

٧ ـ ألا تأكل من رغيف كامل.

٨ ـ ألا تنزع الزهر من إكليل.

٩ ـ ألا تجلس على مكيال.

١٠ ـ الا تأكل قلبًا

١١ ـ ألا تمشى فى الطرق العامة.

١٢ ـ ألا تسمح للعصافير أن تبنى أعشاشها فى دارك.

١٣ ـ إذا رفعت القدر عن النار، فلا تترك أثرها على الرماد، بل امزج الرماد بعضه فى بعض.

١٤ ـ لاتنظر إلى المرآة بجانب الضوء.

١٥ ـ إذا ما نهضت من فراشك، فاطْوِ الفراش وسَوِّ موضع جسدك منه[٤] وكل هذه الأوامر ينتمى إلى نوع التحريم الذى كان يفكر فيه البدائيون؛ ويقول كورنفورد فى كتابه «من الدين إلى الفلسفة» إنه يرى أن «مدرسة فيثاغورس تمثل التيار الأساسىّ فى الاتجاه الصوفى الذى جعلناه أحد المجريين الرئيسيين، حين جعلنا الآخر الاتجاه العلمى»؛ وهو يعتبر بارمنيدز الذى نسميه «مستكشف المنطق» «نتيجة تفرعت عن الفيثاغورية، ويرى أن أفلاطون نفسه قد وجد المعين

الرئيسى لوحيه فى الفلسفة الإيطالية» ويقول إن «الفيثاغورية حركة إصلاح فى المذهب الأورفى نفسه حركة إصلاح فى عبادة ديونيسوس»: إن التعارض بين الاتجاه العقلى من ناحية والاتجاه الصوفى من جهة أخرى، ذلك التعارض الذى يمتد ما امتدّ التاريخ، يظهر أول ما يظهر بين اليونان، فى صورة التعارض بين آلهة أولمب، والآلهة الآخرين الذين كانوا أقل من هؤلاء مدنيَّةً، وأعنى بهم أولئك الآلهة الذين كانوا أقرب من آلهة الأولمب شبها بالعقائد البدائية التى يعالجها علماء الأجناس البشرية؛ وترى فيثاغورس فى هذا التقسيم يقع فى الجانب الصوفى، وإن تكن صوفيته من ضرب عقلى فريد فى نوعه؛ فقد كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية، والظاهر أنه قال هذه العبارة: هنالك ناس وهنالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس ـ لاهم من هؤلاء ولا أولئك» ويقول كورنفورد: «تميل المذاهب الفلسفية التى أوحى بها فيثاغورس إلى البحث فى العالم الآخر، إذ تجعل القيمة كلها لوحدة اللّه التى لاتراها العيون، وتتهم العالم المرئى بالبطلان والخداع، فهو سطح عكر تتكسَّر عليه أشعة الضوء السماوى، وتتعتَّم فى ضباب وظلام».

قال «ديكاياركوس» إن فيثاغورس عَلَّمَ «أولا أن الروح خالدة، وأنها تتحول ضروبا أخرى من الكائنات الحية، ثم عَلَّمَ أن كل ما يظهر فى الوجود يعود فيولد فى دورة معلومة، فلا شىء جديد كل الجدة؛ وأن كل ما يولد وفيه دبيب الحياة، ينبغى أن ننظر إليه جميعًا نظرتنا إلى أبناء الأسرة الواحدة»(٥) ويقال إن فيثاغورس كان يعظ الحيوان، كما قد فعل القديس فرنسيس، وكانت الجمعية التى أسسها، تقبل الرجال والنساء على قدم المساواة، وكانت المِلْكية فيها مشاعا للجميع، كما أنهم جميعًا كانوا يعيشون على غرار واحد؛ بل إن ما يستكشفونه فى العلم والرياضة، كانوا يعتبرونه كشفًا جميعًا، وينسبونه إلى فيثاغورس حتى بعد موته، نسبة فيها معنى من معانى التصوف؛ وحدث أن خرج «هپاسوس» من أهالى «ميناپونتيون» على هذه القاعدة فتحطمت به السفينة جزاء من عند الآلهة الغضبى عما اقترف من إثم.

لكن ما شأن هذا كله بالرياضة؟ إن الرابطة بينه وبين الرياضة هى رابطة

خلقية، لأنه كان بهذا يُعْلى من شأن الحياة التأمُّلية، ويلخص لنا «بيرنت» ما فى هذه التعاليم من صيغة خلقية فيقول:

نحن فى هذا العالم غُرَباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأننا مِلْك لله، هو راعينا، وما لم تشأ إرادته الفرار، فلا حق لنا فى تهيئته لأنفسنا بأنفسنا؛ والناس فى هذه الحياة ثلاثة ضروب تقابل الضروب الثلاثة من الناس الذين يفدُون إلى الألعاب الأولمبية: فأحط الطبقات جماعة جاءت تبيع وتشترى، ويتلوها ارتفاعا أولئك الذين جاءوا يتنافسون فى المضمار؛ وخير الناس جميعًا هم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجرى وحسبْهم ذلك؛ وعلى ذلك فأعلى درجات التطهير النفسىّ هو العلم الذى لايجعل الهوى أساسه، وإن مَنْ يستطيع تكريس نفسه لذلك لهو الفيلسوف الحق، الذى فكّ الأغلال التى تربطه «بعَجَلة الميلاد»(٦).

إن ما يطرأ على معانى الألفاظ من تغيرات كثيرًا ما يكون كبير الفائدة جدًا فقد أسلفتُ لك القول فى لفظة «عربدة» وما تطور إليه معناها (فى اللغة الإنجليزية) وهأنذا أحدثك عن لفظة «نظرية» فهذه الكلمة (فى الإنجليزية أيضًا) كانت فى الأصل لفظة أورفية، يفسرها كورنفورد بمعنى «تأمل عاطفى وجدانى» وهو يقول فى ذلك ما يأتى: «إن المشاهد يوحِّد بين شخصه وبين الإله المتألم، يموت بموته، ويبعث من جديد فى ولادته الجديدة»؛ و«التأمل العاطفى الوجدانى» عند فيثاغورس، كان يُفهم بمعناه العقلى ويتمثل فى المعرفة الرياضية؛ وعلى هذا النحو، أكسبت الفيثاغورية كلمة «نظرية» معناها الحديث شيئًا فشيئًا؛ لكن الكلمة مازالت تحتفظ بعنصر الكشف النشوانى فى معناها، بالنسبة إلى كل أولئك الذين استمدوا وحيهم من فيثاغورس، وقد يبدو هذا غريبًا فى أعين مَنْ تعلم قليلا من الرياضة فى المدرسة وهو كاره؛ أما أولئك الذين مارسوا بالفعل تلك النشوة المسْكِرة التى تنشأ عن الفهم المفاجئ الذى تتيحه الرياضة آنا بعد آن، أعنى أولئك الذين يحبون الرياضة حبا، فسيرون النظرة الفيثاغورية جد طبيعية، حتى ولو لم تكن صوابا؛ فقد يظهر لنا أن الفيلسوف التجريبى عبدٌ لمادته، أما الرياضى البحت فهو كالموسيقىّ يخلق عالمه بتنسيقه الجميل خلقا حرًا.

ومن المفيد أن نلاحظ فى شرح «بيرنت» للعنصر الأخلاقى فى الفيثاغورية، تعارضه مع القيم الحديثة؛ ففى مباراة الكرة، ترى أصحاب العقول الحديثة يعتبرون اللاعبين أعظم شأنًا من المتفرجين؛ وكذلك فى الدولة تراهم أكثر إعجابًا بالساسة الذين يعتركون فى المضمار منهم بمن يكتفى بالنظر؛ وهذا التغير فى القيم مرتبط بتغير مثله فى النظام الاجتماعى ـ فلكل من الجندى والرجل المهذب والغنى الحاكم والحاكم المستبد، معياره الخاص فى قياس ما هو خير وما هو حق؛ أما السيد المهذب فرباطه بالتفكير النظرى الفلسفى قوىّ طويل، لأنه مرتبط بفكرة النبوغ عند اليونان، ولأن فضيلة التأمل الفكرى قد وجدت سندًا يؤيدها من اللاهوت، ولأن المثل الأعلى فى صورة الحقيقة البعيدة عن الهوى هو الذى أكسب الحياة العلمية وقارها؛ ولك أن تعرّف السيد المهذب بأنه عضو فى جماعة تَساوَى أفرادُها وتعيش على مجهود العبيد، أو على الأقل تعيش على مجهود طائفة لا يكون دنوُّ منزلتها محلا لريبة مرتاب؛ ولابد لنا أن نلاحظ هنا أن هذا التعريف يشمل التقديس ويشمل الحكيم بمقدار ما تكون حياة هذين تأمُّلاً فكريًا أكثر منها نشاطًا عمليًا.

وتعريف الحقيقة فى عصرنا الحديث، كتعريف البراجمانية والذرائعية لها، وهما اتجاهان عمليان أكثر منهما تأملين نظريين؛ أقول إن تعريف الحقيقة عند أصحاب هذه الاتجاهات العملية قد أوحى به العصر الصناعى بالقيس إلى عصر سيادة الأرستقراطية.

ومهما يكن الرأى فى النظام الاجتماعى الذى يبيح الرق، فإننا مدينون للسادة المهذبين ـ بالمعنى الذى أسلفناه لهذه الكلمة ـ بالرياضة البحتة؛ ولما كان المثل الأعلى التأمُّلى قد أدى إلى خلق الرياضة البحتة، فإنه إذًا مصدر نشاط نافع، وهذا بدوره زاد من قيمته فى أعين الناس، وأدى إلى نجاحه فى اللاهوت والأخلاق والفلسفة، وهو نجاح لم يكن ليظفر به لولا ما أظهره من نفع فى عالَم الرياضة.

وحسبنا ما ذكرناه شرحًا لفيثاغورس من وجهيه: باعتباره نبيًا دينيًا من جهة، وباعتباره عالمًا فى الرياضة البحتة من جهة أخرى؛ فهو قوىّ الأثر إلى حد بعيد جدًا فى كلا الجانبين، ولم يكن الجانبان منفصلين بمقدار ما يبدو من انفصالهما للعقل الحديث.

إن معظم العلوم فى بدايتها تكون مرتبطة بشىء من العقائد الباطلة يخلع عليها قيمة وهمية؛ فعلم الفلك كان مرتبطًا بالتنجيم، والكيمياء كانت مرتبطة بمحاولات بدائية لاستخراج الذهب من النحاس وما إلى ذلك؛ كذلك كانت الرياضة مرتبطة بنوع من الخطأ، لكنه خطأ ألطف فى نوعه مما ذكرنا؛ فقد خيل للناس أن الرياضة يقينية ومضبوطة ويمكن انطباقها على العالم الواقع؛ أضف إلى ذلك أن وسيلة الحصول عليها هى الفكر الخالص الذى لا حاجة فيه إلى المشاهدة بالحواس؛ ونتيجة هذا كله، ظن الناس أنها تهيئ لهم مثلا أعلى للمعرفة يقصر دونه نوع المعرفة الحسية التى نستمدها من الحياة اليومية؛ وحَسِبَ الناسُ - معتمدين فى ذلك على الرياضة - أن الفكر أعلى منزلة من الحس، وأن الحدس أهدى إلى الحق من الملاحظة، فإذا وجدنا أن عالم الحس لايطابق الرياضة فلننبذ عالم الحس؛ وهكذا جعل الناس يلتمسون بالوسائل المختلفة ذلك المثل الأعلى للرياضة، ونجم عن ذلك من الآراء ما أصبح مصدرًا لكثير من الخطأ فى الميتافيزيقا وفى نظرية المعرفة؛ وإنما يبدأ هذا الضرب من الفلسفة بفيثاغورس.

وكلنا نعلم أن فيثاغورس قد ذهب إلى أن «الأشياء كلها أعداد»، ونحن إذا فهمنا هذه العبارة من وجهة نظر حديثة وجدناها كلامًا ليس له معنى؛ لكن ما أراده فيثاغورس بعبارته لم يكن يخلو من المعنى خلوًا تاما، فقد أدرك أهمية الأعداد فى الموسيقى، ولاتزال بعض المصطلحات الرياضية المستعملة اليوم تنبئ عن العلاقة التى كانت بين الحساب والموسيقى، مثل قولنا «الوسط التوافقى» و«المتوالية التوافقية»؛ فالأعداد كانت ترد فى ذهن فيثاغورس على هيئة أشكال، كما تبدو فى زهر اللعب وورق اللعب، ومازلنا حتى اليوم نقول: «مربع العدد» و«مكعب العدد» وهى ألفاظ ورثناها عنه؛ كذلك كان فيثاغورس يتحدث عن أعداد

مستطيلة وأعداد مثلثة وأعداد هرمية وهلم جرًا؛ وكان يقصد بذلك عدد الحصى المطلوب لتكوين هذه الأشكال؛ وأرجح الظن أنه تصور العالم مؤلفًا من ذرَّات، والأجسامَ تشكيلاتٍ من ذريرات لذرَّات رُتِّبَتْ على أشكال مختلفة؛ وبهذا أراد أن يجعل علم الحساب هو الدراسة الرئيسية فى علم الطبيعة وفى علم الجمال.

وأعظم كشف قام به فيثاغورس، أو قام به أتباعه المباشرون، هو النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا، وهى أن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوى المربع القائم على الضلع الثالث، وهو وتر المثلث؛ وكان المصريون قبل ذلك يعلمون أن المثلث الذى يكون طول أضلاعه ٣ و٤ و٥ يكون فيه زاوية قائمة؛ لكن يظهر أن اليونان هم أول مَن لاحظوا أن ٣^{٢} + ٤^{٢} = ٥^{٢} ، فلما جعلوا هذا الفرض أساسًا لسلوكهم، تبين لهم برهان النظرية العامة.

ولكن شاء سوء الحظ لفيثاغورس أن تؤدى نظريته إلى نتيجة مباشرة، وهى الكشف عن الأطوال التى يستحيل قياسها، وهو كشف يهدم فلسفته كلها من أساسها فيما يظهر، ففى المثلث القائم الزاوية المتساوى الساقين، يكون المربع المقام على الوتر ضعف المربع المقام على أىّ من الضلعين الآخرين؛ فافرض أن طول ضلع من أضلاع المثلث بوصة واحدة، فكم يكون طول الوتر؟ افرض أن طول الوتر هو م/ن من البوصات، إذن م^{٢}/ن^{٢} = ٢؛ فإذا كان هنالك مضاعف مشترك بين م، ن فاقسمهما عليه، فيكون إما م أو ن عددًا فرديًا ؛ ولما كانت م^{٢} = ٢ ن^{٢}، كانت م^{٢} عددًا زوجيًا وكانت بالتالى م عددًا زوجيًا كذلك وتكون ن على ذلك عددًا فرديًا؛ ثم افرض أن م = ٢ ب، إذن ٤ ب^{٢} = ٢ ن^{٢} وإذن ن^{٢} = ٢ ب^{٢}، وإذن تكون ن عددًا زوجيًا؛ وهو عكس الفرض، وإذن فليس هناك كسر م/ن يكون قياسًا لطول الوتر؛ هذا البرهان السالف هو فى جوهره البرهان المذكور فى إقليدس الكتاب العاشر (٧).

هذا التدليل يبرهن على أنه مهما تكن الوحدة الطولية التى تتخذها، فستجد أن هناك أبعادًا ليس بينها وبين تلك الوحدة الطولية نسبة عددية مضبوطة، بمعنى أنك لن تجد عددين م، ن بحيث إذا كررنا ذلك البعد المعين عدد م من

المرات كان مساويا للوحدة الطولية عدد ن من المرات؛ فاتخذ علماء الرياضة اليونان من ذلك دليلا على أن الهندسة لابد لها أن تقوم على أساس غير علم الحساب؛ وفى محاورات أفلاطون فقرات تبين أن معالجة الهندسة على أساس مستقل خاص بها، كانت شائعة فى عهده شيوعًا ملحوظًا، وهى طريقة بلغت كما لها عند إقليدس؛ فإقليدس يبرهن فى الكتاب الثانى بالبرهان الهندسىّ عدة أشياء نبرهن عليها نحن اليوم بالجبر برهانًا لاتكلف فيه، مثال ذلك: (أ + ب)٢ = ا٢ + ٢اب + ب٢ وإنما ظن إقليدس أن اتخاذ برهان هندسىّ للعمليات الهندسية ضرورة لامندوحة عنها، بسبب الصعوبة التى تترتب على الأبعاد المستحيل قياسها بالعدد الحسابى قياسًا مضبوطًا؛ وتراه يطبق نفس الطريقة حين يتناول التناسب بالدرس فى الكتابين الخامس والسادس؛ وعلى الجملة فنظامه الهندسىُّ كله يمتعك من وجهة النظر المنطقية، وفيه سبْق لما شهدناه فى علماء الرياضة فى القرن التاسع عشر من تعسف صارم؛ ولبثتْ طريقة إقليدس أفضل طريقة ممكنة فى الهندسة ما دام لم يكن هناك نظرية حسابية شاملة لموضوع الأبعاد المستحيل قياسها شمولا يفسر لنا كل شىء فيه؛ ولما أنشأ ديكارت الهندسة العددية، جعل الحساب فى منزلة السيادة من جديد، وقد زعم بطريقته إمكان حل مشكلة الأبعاد المستحيل قياسها، حلا لم يكن قد اهتدى إليه أحد إلى عهده. لقد كان تأثير الهندسة فى الفلسفة وفى الطريقة العلمية عميقًا، فالهندسة، كما بدأها اليونان، تبدأ ببديهيات واضحة بذاتها (أو ظُنّ أنها كذلك) ثم تمضى فى تدليلها بخطوات قياسية، لكى تنتهى إلى نظريات أبعد جدًا من أن تكون واضحة بذاتها، وهم يسلمون بأن البديهيات والنظريات على السواء تصور المكان الحقيقى تصويرًا صحيحًا، مع أن المكان يأتينا العلم به عن طريق الخبرة؛ ومن ثم خيل إليهم أنه من الممكن للإنسان أن يحصّل بعض العلم عن الدنيا الواقعة إذا ما بدأ أولا باستخراج الحقائق الواضحة بذاتها، ثم استخدم طريقة الاستنتاج القياسىّ بعد ذلك؛ ولقد أثرت هذه النظرة فى أفلاطون وكانت ومعظم من جاء بينهما من الفلاسفة؛ وإذا ما رأيت «إعلان الاستقلال» يتضمن هذه العبارة: «نحن نعتقد أن

هذه الحقائق واضحة بذاتها» فاعلم أنه قد صيغ على غرار إقليدس، ومذهب الحقوق الطبيعية الذى ظهر فى القرن الثامن عشر يستخدم البديهيات الإقليدية فى السياسة[٨] وكتاب نيوتن «الأصول» متأثر بالطريقة الإقليدية تأثرًا تاما فى صورته، على الرغم من أن مادته قائمة على التجربة الحسية قياما لاسبيل إلى الشك فيه؛ وكذلك اللاهوت فى صُوَره الإسكولائية الدقيقة، يستمد أسلوبه من المصدر نفسه؛ فالديانة الشخصية مستمدة من النشوة، واللاهوت مستمد من الرياضة، وكلاهما يمكن تعقب أصوله إلى فيثاغورس.

فعقيدتى هى أن الرياضة كانت المصدر الأساسى الذى عنه تفرع الاعتقاد فى حقيقةٍ أبدية مضبوطة، وفى عالم معقول فوق مستوى الحس؛ إن الهندسة تبحث فى دوائرِ مضبوطة؛ لكن ليس بين ما يقع تحت الحس من أشياء دائرةٌ مضبوطة، فمهما حرصتَ فى استعمال الفرجار، فلابد أن يكون فى الدوائر التى ترسمها به بعضُ أوجه النقص وعدم الاطراد؛ وهذا فيه إيحاء بأن كل تدليل مضبوط ينطبق على موضوعات الفكر لاموضوعات الحواس؛ ومن الطبيعى أن نمضى وراء ذلك خطوة، فنقيم الحجة على أن الفكر أسمى منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالتفكير أقرب إلى الحق مما ندركه بالحواس؛ كذلك ترى الرياضة البحتة عاملا يؤيد المذاهب الصوفية فى العلاقة بين الزمان والأبداية؛ ذلك لأن موضوعات الرياضة ـ كالأعداد مثلا ـ إذا كانت صحيحة إطلاقا، فهى أبدية ولاتقع فى الزمان، ويمكن أن نتصور أمثال هذه الأشياء الأبدية على أنها أفكار اللّه؛ ومن ثم جاء مذهب أفلاطون بأن اللّه عالم بالهندسة، كما جاءت عقيدة «سير چيمز چينز» بأن اللّه قد اختص نفسه بعلم الحساب؛ إن العقائد الدينية العقلية ـ مميزةً من العقائد التى هبط بها الوحى ـ ما فتئتْ منذ فيثاغورس ـ ومنذ أفلاطون على وجه أخص ـ متأثرة بالرياضة وبالنهج الرياضى تأثرًا كاملا شاملا.

كان امتزاج الرياضة باللاهوت؛ الذى بدأ على يدى فيثاغورس، صفةً تميزت بها الفلسفة الدينية فى اليونان، وفى العصور الوسطى، وفى العصور الحديثة حتى «كانت»؛ وكانت الأورفية قبل فيثاغورس شبيهة بالديانات الأسيوبة التى

يكتنفها الخفاء؛ أما عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكوينى وديكارت وسبينوزا وليبنتز، فترى امتزاجًا وثيقًا بين العقيدة الدينية والتدليل العقلى، بين الطموح الخلقى والإعجاب المنطقى بما هو غير خاضع لقيود الزمن؛ وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورس، وأصبح يميز اللاهوت المصطبغ بصبغة العقل فى أوروبا، يميزه من تصوف آسيا الذى تراه أكثر صراحة فى نزعته الصوفية؛ ولم نستطع أن نبين فى وضوح جلىّ مواضع الخطأ عند فيثاغورس إلا فى العصور الحديثة جدًا؛ فلست أعلم عن رجل آخر كان له من التأثير فى نطاق الفكر ما كان لفيثاغورس، وأقول ذلك لأن ما قد يبدو لك أفلاطونيا، ستجده عند التحليل فيثاغوريًا فى جوهره؛ فكل الفكرة القائلة بوجود عالم أزلىّ، ينكشف للعقل ولاينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس؛ ولولاه لما فكر المسيحيون فى المسيح على أنه «الكلمة» ولولاه أيضا لما حاول رجال اللاهوت أن يلتمسوا البراهين على وجود اللّه وخلود الروح؛ غير أن هذا كله كان فى فيثاغورس مايزال كامنا ، وسيتضح فى غضون كلامنا كيف أصبح الكامن ظاهرًا صريحًا.

الهوامش

(١) كانت المدن اليونانية فى صقلية مهددة بالقرطاجنيين، اما فى إيطاليا فلم يكن يحس احد بأن ذلك خطر داهم.

(٢) يروى عنه أرسطو أنه «اشتغل أولا بالرياضة والحساب، ثم تنازل بعدئذ فى جزء من حياته إلى الاشتغال بالألاعيب التى كان يمارسها فيريسديز.

(٣) جاء فى مسرحية «الليلة الثانية عشرة» لشيكسبير ما يأتى:

المضحك ـ ما رأى فيثاغورس فى الطيور البرية؟

مالفوليو ـ رأيه هو أن روح جدتنا ربما كانت حالة فى جسد طائر المضحك ـ وما رأيك أنت فى هذا الرأى؟

مالفوليو ـ أنا أسمو بالروح عن هذا، ولا اوافق على ذلك الرأى أبدًا

المضحك ـ مع السلامة، مازلت فى ظلام جهلك، فإما أن تعتنق رأى فيثاغورس وإما شككت فى قدرتك العقلية

(٤) مقتبس من كتاب «بيرنت»: «الفلسفة اليونانية الأولى».

(٥) كورنفورد، نفس المرجع، ص٢٠١.

(٦) «الفلسفة اليونانية الأولى» ص١٠٨.

(٧) لكنه ليس برهان إقليدس نفسه؛ راجع كتاب Heath «الرياضة اليونانية» ـ من الجائز أن يكون أفلاطون قد عرف هذا البرهان.

(٨) عبارة «واضحة بذاتها» وضعها فرانكلن (فى إعلان الاستقلال الأمريكى) بدل العبارة التى كان جفرسن قد استعملها وهى «مقدسة ولا تحتمل الشك».

الفصل الرابع

هرقليطس

يتخذ الناس في عصرنا الحاضر موقفين متعارضين إزاء اليونان، أما أحدهما وهو الموقف الذى أوشك أن يكون غامًا منذ النهضة حتى العصور الحديثة جدًا - فينظر إلى اليونان باحترام يكاد يبلغ حد الخرافة؛ فينظر إليهم على أنهم مبدعون أفضل الجوانب من كل شىء، وعلى أنهم رجال ذوو نبوغ خارق للطبيعة البشرية يستحيل على المحدثين أن يرجوا الوقوف معهم فيه على قدم المساواة؛ وأما الموقف الآخر - وهو الموقف الذى أوحت به انتصارات العلم وإيمانٌ مستبشر يتفاءل بتقدم الإنسان - فيعتبر سلطان القدماء كابوسًا جاثما، ويذهب إلى أن من الأفضل اليوم أن ننسى معظم ما أضافوه إلى عالم الفكر؛ ولستُ بمستطيع أن أعتنق أيًا من هذين الرأيين المتطرفين ؛ وعندى أن كلاً من الرأيين بعضه صواب وبعضه خطأ؛ وقبل الدخول فى أية تفصيلات، سأحاول أن أقرر أى نوع من الحكمة يمكننا حتى اليوم أن نحصِّله من دراستنا للفكر اليونانى.

إنه فى حدود المستطاع أن نفرض عدة فروض فى طبيعة العالم وتكوينه؛ وما تقدُّمُ الميتافيزيقا - بمقدار ما أصابت الميتافيزيقا من تقدم - إلا تهذيبٌ تدريجىٌّ لهذه الفروض جميعًا ، واستخراجٌ لدقائق ما يترتب عليها من نتائج، وإعادةُ صياغة كل منها بحيث يصمد للاعتراضات التى يوجهها إليه أنصار الفروض المنافسة؛ وإنه لمما يمتع خيال الإنسان ويحدّ من شر الجمود الفكرى أن نتعلم

كيف نتصوّر الكون كما يصوره لنا كلٌّ من هذه الأنظمة الفلسفية؛ وفضلا عن ذلك فحتَّى لو تعذر علينا أن نؤيد بالبرهان القاطع أيًا من هذه الفروض، ففى مستطاعنا تحصيل معرفة - بمعنى هذه الكلمة الصحيح - حين نكشف عما هو متضمن وذلك إذ نحاول أن نجعل كلاً من هذه الأنظمة الفلسفية متسقًا مع نفسه من جهة، ومع الحقائق المعروفة من جهة أخرى؛ وتكاد الفروض التى سادت الفلسفة الحديثة أن تكون كلها قد سبق اليونان إلى التفكير فيها: فمهما قُلْتَ فى الثناء على قدرتهم الابتكارية المبدعة فى الأمور المجردة، فلا إخالك تجاوز بالثناء حد الإنصاف؛ وعلى هذا الأساس سأقول معظم ما أقوله هنا عن اليونان؛ فسأعتبر أنهم هم الذين خلقوا التفكير النظرى خلقًا ، ذلك التفكير الذى استقل لنفسه بحياة خاصة به ونمو خاص به، والذى برهن على أنه قادر على البقاء والتطور - على الرغم من أنه كان فى البداية صبيانيا إلى حد ما - خلال أمد يزيد على ألفين من السنين.

نعم إن اليونان قد خلقوا شيئًا آخر، دَلَّ على أنه أكبر نفعًا وأبقى أثرًا للفكر المجرد من النظريات: ذلك أنهم استكشفوا الرياضة وفنَّ التدليل القياسىّ؛ فقُلْ عن الهندسة بنوع خاص إنها ابتكار يونانى خالص، كان يستحيل بغيره أن تقوم للعلم الحديث قائمة، إلا أن ضيق نظر اليونان وانحصاره فى جانب واحد يظهر فى الرياضة؛ فتفكير اليونان كان يتجه بهم فى التدليل على نحو قياسى، يبدأ مما يظهر لهم أنه بديهى، ولم يكن تفكيرهم يسير سيرًا استقرائيا بادئًا مما شاهدته الحواس؛ وقد وفق اليونان فى التفكير القياسى توفيقا هائلا، ضلل العالم القديم، بل جاوز ذلك وضلل الشطر الأعظم من العالم الحديث كذلك؛ ولم يستطع المنهج العلمى الذى يحاول أن ينتهى إلى مبادئ عامة بطريق استقرائى يبدأ من مشاهدة الحواس للحقائق الجزئية الواقعة، أقول لم يستطع هذا المنهج العلمى إلا بخطوات وئيدة أن يحل محل العقيدة الهلينية التى تؤمن بالاستدلال القياسى الذى يبدأ من بديهيات جلية الوضوح، يشتقها الفيلسوف من عقله اشتقاقًا؛ ولهذا السبب - فضلا عن غيره من الأسباب - نرى من الخطأ أن نعامل اليونان باحترام خرافى: فعلى الرغم من أن فئة قليلة منهم هم الذين أشرقت

عليهم أشعة المنهج العلمى لأول مرة، إلا أنهم بصفة إجمالية لم يكونوا يستسيغون المنهج العلمى بطبيعة عقولهم ؛ وإن محاولة تمجيدهم بالتصغير من شأن التقدم العلمى الذى تم فى القرون الأربعة الأخيرة لمما يقعد بالفكر الحديث عن النهوض.

وهنالك - فضلا عن ذلك - حجة أهم من هذه التى أسلفناها، نسوقها ضد المغالاة فى احترام غيرنا، يونانا كانوا أو غير يونان؛ فإذا أقبلتَ على دراسة فيلسوف، كان الموقف الصحيح هو ألا تشعر نحوه باحترام ولاباحتقار؛ بل أن تنظر إليه أول الأمر بنوع من مشاركته وجدانَه مشاركةً تقوم على افتراض أنك توافقه فى وجهة النظر، حتى يمكنك أن تعرف كيف يكون شعورك فى الواقع حين تؤمن بنظرياته؛ وعندئذ فقط، لك أن يثير فى نفسك موقف الناقد، وهو موقف يجب أن يكون شبيها - ما استطعت إلى هذه المشابهة سبيلا - بالحالة العقلية لشخص فى سبيله إلى نبذ آراء كان يعتقد فى صدقها؛ على أن الاحتقار قد يتسلل إلى موقفنا فى النصف الأول من هذه المراحل التى ذكرناها، والاحترام قد يتسرب إلى موقفنا فى نصفها الثانى، على شريط أن تظل ذاكرًا لنقطتين: الأولى هى أن الرجل الذى استحقت آراؤه ونظرياته أن تكون موضع درس، لك أن تفرض فيه أنه كان على قدر من الذكاء، والثانية هى أنه لايحتمل أبدًا لأى إنسان أن يكون قد بلغ الحق النهائى الكامل فى أى موضوع كائنًا ما كان؛ إن الرجل الذكى إذا ما عرض أمامك رأيًا ظاهر البطلان، لاينبغى أن تحاول البرهنة على أنه مصيب على وجه ما من أوجه الصواب؛ إننا بهذا المران على الخيال التاريخى والنفسى، نزداد فى أفق تفكيرنا، وفى تبيّن مقدار الحماقة فى كثير من أهوائنا الفكرية العزيزة على نفوسنا، إذا نظر إليها أبناء عصر آخر يختلفون فى مزاجهم العقلى عن أبناء عصرنا.

لقد ظهرَ بين فيثاغورس وهرقليطس - الذى سنتناوله بالدرس فى هذا الفصل - فيلسوف آخر يقل عنهما أهمية، وهو اكسانوفان؛ ولسنا نعلم اليقين عن تاريخه الزمنى، وأهم ما يحدده لنا هو أنه يشير إلى فيثاغورس، ثم يشير إليه

هرقليطس؛ وهو أيونىُّ المولد، لكنه عاش معظم حياته فى جنوبى إيطاليا؛ وذهب إلى أن الأشياء كلها من تراب وماء؛ وكان فيما يختص بالآلهة حرًا فى تفكيره بغير تردد «إن هومر وهزيود قد نَسَبَا إلى الآلهة كل ما يجلب العار والصغار للبشر، فنَسَبَا إليهم السرقة والزنا والخداع بعضهم تجاه بعض... إن البشر ليظنون أن الآلهة وُلدوا كما وُلدوا، ولهم ثياب يرتدونها كثيابهم، ولهم صوت وصورة... نعم، ولو كان للثيرة وللخيل أو الأسد أيْد، وكان فى مستطاعها أن ترسم الرسوم بأيديها، وأن تنتج الأعمال الفنية كما ينتجها الإنسان، إذن لصَوَّرَت الخيلُ الآلهة على صورة الخيل، والثيرةُ على صورة الثيرة، ولجعل كل نوع منها أجسام الآلهة على غرار نوعه هو... إن أهل إثيوبيا يجعلون آلهتهم سود البشرة، فطس الأنوف. ويقول التراقيون إن آلهتهم زرق العيون، حمر الشعر». وكان اكسانوفان يعتقد فى إله واحد يختلف عن الناس شكلا وتفكيرًا، فهو «بغير جهد يسيّر الأشياء جميعًا بقوة عقله». وتهكّم اكسانوفان من المذهب الفيثاغورى فى تناسخ الأرواح «فيُروَى أنه (أى فيثاغورس) كان ذات يوم سائرًا فى طريقه، فشهد شخصًا يسىء إلى كلب، فقال له: قف ولاتضربه، لأنه يحتوى على روح صديق! ولقد عرفت ذلك لما سمعتُ صوته». كذلك ذهب اكسانوفان إلى أنه من المستحيل على إنسان أن يثبت الصدق فى أمور اللاهوت «فالحقيقة المؤكدة هى أنه ليس بين الناس، ولن يكون بينهم أبد الدهر، مَن يعرف شيئًا عن الآلهة أو عن كل هذه الأشياء التى أتحدث عنها؛ نعم ، حتى ولو شاءت المصادفة لشخص أن يقول الصواب التام فى أمر من الأمور، فسيظل هو نفسه على غير علم بصوابه - إنك لن تجد غير التخمين أينما وجّهت النظر»[1].

إن اكسانوفان لينخرط فى سلك العقليين الذين كانوا يعارضون الميول الصوفية التى ظهرت فى فيثاغورس وغيره، ولكنه لايحتل مكانةً فى الصف الأول إذا نظرنا إليه باعتباره مفكرًا لايعتمد على سواه.

وقد رأينا أنه من الصعب جدًا أن نميز مذهب فيثاغورس من مذهب تلاميذه؛ وعلى الرغم من أن فيثاغورس نفسه قد ظهر فى عصر مبكر جدًا، إلاّ أن تأثير مدرسته قد ظهر أغلبه بعد تأثير فلاسفة آخرين ؛ وفى طليعة هؤلاء الذين

ابتكروا نظرية لايزال لها أثرها، هرقليطس الذى ازدهر حوالى ٥٠٠ قبل الميلاد؛ ولسنا نعلم عن حياته إلا قليلا جدًا، فنعلم أنه كان من الطبقة الأرستقراطية فى أفسوس، وأهم ما يشتهر به بين الأقدميين رأيه بأن كل شىء فى تغير دائم، لكننا سنرى أن هذا الرأى جانب واحد من فلسفته عما بعد الطبيعة.

وعلى الرغم من ان عرقليطس أيونىٌّ، إلا أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التى تميَّزَ بها أهل ملطية[٢] ؛ بل كان صوفيا من نوع فريد، وذهب إلى أن النار هى العنصر الرئيسى؛ فكل شىء ـ مثل لهب النار ـ يولد بموت غيره، «إن أصحاب الفناء خالدون، والخالدون هم من أصحاب الفناء؛ وكل واحد يعيش بموت غيره ويموت بحياة غيره». وفى العالم وحده، لكنها وحدة مؤلفة من اجتماع الأضداد «إن الأشياء جميعًا تخرج من الواحد، والواحد يخرج من الأشياء جميعًا» لكن الكثرة أقل واقعية من الواحد، الذى هو الله.

والظاهر مما بقى لنا من كتاباته أنه لم يكن ذا شخصية محببة، فقد كان كثير الازدراء لغيره، وكانت ميوله تناقض الميول الديمقراطية؛ فهو يقول عن أبناء وطنه ما يأتى: «إن أهل افسوس يحسنون صنعًا لو شنقوا أنفسهم بحيث لايبقى من رجالهم رجل واحد، فتُتْرك المدينة للصِّبْية غير ذوى اللُّحى، ذلك لأن رجالهم طردوا همودورس ـ وهو أفضلهم جميعًا ـ قائلين: «إننا لن نبقى بيننا مَن هو أفضل منا، فإن كان ثمة بيننا من ينطبق عليه هذا الوصف فليسكن مكانًا آخر، وبين قوم آخرين». كذلك أساء هرقليطس القول عن مشاهير أسلافه، ولم يستثن منهم إلا واحدًا، و«هومر لابد أن يُحذَف من القائمة ليُضرب بالسياط»، و«لم أجد واحدًا بين كل من سمعتُ أحاديثهم، استطاع أن يفهم أن الحكمة لم يبلغها أحد»؛ «إن تعلُّم أشياء كثيرة لايُعلِّم الفهم، وإلا لتعلَّم الفهمَ هزيود وفيثاغورس واكسانوفان وهيكانيوس»؛ «إن فيثاغوروس... قد زعم لنفسه حكمة لم تكن سوى معرفة أشياء كثيرة وفن إيقاع الأذى». أما الاستثناء الوحيد الذى أفلت من هجومه، فهو «تيوتاموس» الذى أفرَدَه دون الآخرين بقوله عنه «إنه يَرْجَحُ بفضله فَضْلَ الباقين جميعًا» فإذا أردنا أن نعرف سبب هذا الثناء، وجدنا أن «تيوتاموس»

قال: «إن معظم الناس أشرار». وقد انتهى به ازدراؤه للناس جميعا إلى الظن بأن القوة وحدها هى التى تستطيع أن ترغمهم على العمل فى صالح أنفسهم: «إن كل حيوان يساق إلى مرعاه بالضربات» وقال أيضًا: «إن الحمير تؤثر لنفسها القش على الذهب».

وأنت على صواب إذا توقعت أن يكون هرقليطس ممن يؤمنون بالقتال، فهو يقول: «الحرب أب للجميع ومَلِكٌ على الجميع؛ والحرب هى التى جعلت بعض الأفراد ناسًا وبعضهم آلهة، وهى التى جعلت بعض الناس أحرارًا وبعضهم عبيدًا» ويقول أيضًا: «لقد أخطأ هومر حين قال: «وددت لو أن الكفاح امَّحى من بين الآلهة والناس! ، فهو بذلك لم يدرك أنه كان يدعو بخراب العالم، ذلك لأنه إذا استجيبت دعوته، لزال كل شىء » ويقول أيضًا: «لابد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل، وأن كل شىء يوجد ويفنى بالكفاح».

ونزعته الخلقية ضرب من التقشف الشامخ بأنفه، وهو أقرب شىء إلى تقشف نيتشه، إذ يذهب إلى أن النفس مزيج من نار وماء ، والنار منها جانب شريف، والماء جانب وضيع، ويسمى النفس التى رجحت فيها النار نفسًا «جافة»: «إن النفس الجافة أحكم النفوس وأفضلها» «إنه مما يلذ الأنفس أن تصبح رطبة بمائها» «حين يسكر الرجل يضع زمامه فى يد غلام لا لحية له، يظل يثب به ولايدرى أين يضع قدميه، ذلك لأن نفسه بها بلل» «إن فناء الأنفس فى صيرورتها ماء» «إنه من العسير على الإنسان أن يحارب رغبات قلبه، فكل ما يشتهيه القلب إنما يُشْتَرَى على حساب النفس» «ليس من الخير للناس أن يحصلو على كل ما يريدون الحصول عليه» فلعلنا من هذه الأقوال نصيب إذا قلنا إن هرقليطس يقدر القوة إن ظفر بها الإنسان من سيطرته على نفسه، ويحتقر العواطف التى تصرف الناس عن مطامحهم الأساسية.

ويقف هرقليطس موقفًا عدائيًا إلى حد كبير إزاء العقائد الدينية فى عصره أو على الأقل إزاء الديانة الباخيّة، لكن عداءه إزاءها ليس هو العداء الذى يكون عند صاحب النزعة العقلية العلمية: فله مذهبه الدينى الخاص، ويفسر اللاهوت

السائد فى عصره بحيث يلتئم مع ذل المذهب، وهو يرفض بعد هذا اللاهوت السائد فى كثير من الازدراء؛ وقد تجد من ينسبه إلى الديانة الباخيّة (مثل كورنفورد) ومن يعدّه مفسرًا لخفايا الأسرار (مثل بفليدرر Pfliderer) لكننى لا أظن أن العبارات الباقية لنا منه تؤيد هذا الرأى ؛ فهو يقول مثلا: «إن الأسرار (الدينية) الشائعة بين الناس أسرار لاقدسية فيها» وذلك يدل على أن ثمة ـ فى رأيه ـ أسرارًا ممكنة لاتوصف «بعدم القدسية»، لكنها تختلف عما هو شائع فى عصره؛ ولولا أنه كان شديد الازدراء للعامة بحيث لا يحب لنفسه أن يشتغل بالدعاوة، لأمكن أن يكون مصلحا دينيًا.

وفيما يلى كل ما بقى لنا من أقوله ، مما له علاقة بموقفه إزاء اللاهوت فى عصره:

إن مولانا الذى نرى راعيه فى دلفى، لا هو يفصح عما يريد، ولا هو يكتمه، لكنه يدل على مراده بما يرمز إليه.

والعَّرافةُ بشفتين هاذيتين تنطق أشياء لامرَحَ فيها ولازخرف ولا عطر، فتْعبر ألف سنة بصوتها بفضل الإله الكامن فيها.

إن الأنفس تتشمم فى العالم السفلى.

الميتات العظمى تظفر بأنصبة أوفر (ومن يموتون هذه الميتات العظمى يصبحون آلهة).

المشاة بالليل والسحرة وكهنة باخوس وكاهنات دِنان الخمر، كل هؤلاء يتاجرون بالأسرار.

إن الأسرار الذائع أمرها بين الناس هى أسرار بغير قدسية والناس يتوجهون بصلواتهم إلى هذه الأوثان، كأنما يتوجه الإنسان بالدعاء إلى بيته، إذ هو لايدرى ماذا عسى أن تكون الآلهة أو يكون الأبطال.

لأنهم إذا لم يتوجهوا إلى ديونيسيوس باحتفالاتهم الدينية وإذا لم يتوجهوا إليه حين يتغنون بالترنيمة الجنسية المخجلة ، كانوا يفعلون ما يفعلون دون أن يعرفوا

للخجل معنى؛ لكن هادس (العالم الأسفل) هو بعينه ديونيسيوس، الذى يجنّون جنونًا فى تكريمه والذى فى سبيله يقيمون عيد دِنان الخمر.

إنهم يطهرون أنفسهم عبثًا حين يدنسون أنفسهم بالدماء، فهم فى ذلك أشبه بمن يخوض فى الطين ليغسل قدميه من الطين، فكل من رآه يصنع هذا، لابد أن يحكم عليه بالجنون.

لقد ذهب هرقليطس إلى أن النار هى العنصر الأول الذى خرج منه كل شىء آخر؛ ولعل القارئ يذكر أن طاليس كان يعتبر الماء أصل الأشياء، وأن أنا كسمانس ظن أن العنصر الأول هو الهواء؛ وها هو ذا هرقليطس قد آثر النار، وأخيرًا جاء أمباذقليس واقترح حلا يوفق بين وجهات النظر كأنه فى ذلك من أصحاب السياسة، وذلك بأن قَبِلَ العناصر الأربعة: التراب والهواء والنار والماء؛ وها هنا عند هذا الحدّ وقفتْ كيمياءُ القدماء وقفة الأموات، ولم يَخْط هذا العلم خطوة أخرى إلى الأمام حتى أخذ الكيمياويون المسلمون فى بحثهم عن حجر الفيلسوف، وإكسير الحياة، وعن طريقة يحوّلون بها المعادن الخسيسة ذهبًا.

إن ميتافيزيقا هرقليطس فيها من الديناميكية قَدَرٌ يُقْنع أشد المحدثين ميلا إلى الحركة:

«إن هذا العالم الذى يستوى عند الجميع، لم يخلقه إله ولا إنسان ، لكنه كان ، وهو لايزال، وسيظل إلى الأبد «نارًا» ما تنطفئ فيها الحياة فتشتعل بمقدار وتخبو بمقدار».

«إن النار تتحول أولا إلى بحر، ثم يتحول نصف البحر إلى تراب، ونصفه الثانى إلى ريح».

«وإن الإنسان ليتوقع فى عالم كهذا تغيّرًا لاينقطع ، وهذا التغير الذى لاينقطع هو ما آمن به هرقليطس».

لكن له إلى جانب ذلك مذهبًا آخر، اهتم به أكثر من اهتمامه بمذهب التغير الدائم ، وأعنى به مذهب امتزاج الأضداد، فهو يقول: «إن الناس لايعرفون كيف يعود ما هو متباين التكوين إلى الاتفاق مع نفسه؛ والأمر هنا عبارة عن اتساق

الأنغام الصادرة من أوتار متضادة، كنغم النفوس، ونغم القيثارة» وعقيدته فى الكفاح مرتبطة بهذه النظرية، لأنه فى الكفاح تشترك الأضداد لتنتج حركة هى حركة الانسجام؛ إن فى العالم وحدة، ولكنها وحدة نتجت عن تباين:

«أزواج الأشياء هى أشياء كاملة وأخرى غير كاملة، هى ما ينجذب بعضه إلى بعض وما ينفصل بعضه عن بعض، هى المتناغم والناشز؛ إن الواحد متألف من كل الأشياء، وكل الأشياء صادر عن الواحد».

وتراه أحيانًا يتحدث كأنما الوحدة آصل من التباين:

«الخير والشر واحد».

«كل الأشياء بالنسبة للّه عادلة وخيرة وصيحة؛ أما الناس فيرون بعض الأشياء خطأ وبعضها صوابًا».

«الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد بعينه».

«اللّه هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع؛ لكنه يتخذ أشكالا عدة، كما يطلق على النار أسماء تختلف ـ إذا ما امتزجت بالتوابل ـ باختلاف الشذى الذى يفوح فى كل حالة».

ومع ذلك فإذا لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع بعض لما كان هناك اتحاد: «إنه الضد الذى يكون مصدر الخير لنا».

وهذا المذهب ينطوى على جرثومة فلسفة هيجل، التى تبدأ بالتأليف بين الأضداد.

وتشبه الميتافيزيقا عند هرقليطس قرينتها عند أنا كسمندر، فى أن فكرة العدالة الكونية تسودها، وهى عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد من أن ينتهى بنصر تام لضد على ضد.

«إن كل الأشياء تتحول إلى نار والنار تتحول إلى أى شىء، كما يتحول الذهب إلى سلع والسلع إلى ذهب».

«إن النار تحيا بموت الهواء، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت التراب، والتراب يحيا بموت الماء».

«لن تجاوز الشمس مدارها، وإن تجاوزته ، كَشَفَ أمرها خادماتُ العدالة».

«لابد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل».

وما فتئ هرقليطس يتحدث عن «الله» باعتباره متميزًا من «الآلهة»، «إن سبيل الإنسان لاحكمة فيها، أما سبيل الله ففيها الحكمة... إن الله يسمى الإنسان رضيعًا، حتى إن كان يافعًا فى نظر الإنسان... إن أحكم الناس قرد بالنسبة لله ، كما أن أجمل القردة قبيح إذا قورن بالإنسان».

ولاشك أن الله هو تجسيد العدالة الكونية.

والمذهب القائل بأن كل شىء فى تحوّل دائم، هو أشهر آراء هرقليطس، وهو الرأى الذى زاده أتباعه تأكيدا، كما يصف لنا أفلاطون فى محاورة تياتيتوس .

«إنك لاتستطع أن تخطو مرتين فى نهر بعينه، لأن ماء جديداً سيظل دفاقًا عليك[٢]».

«إن الشمس تتجدد كل يوم».

والرأى الراجع عند معظم الباحثين هو أن هرقليطس قد عَبَّرَ عن عقيدته فى التغيّر الشامل لكل شىء بقوله: «إن الأشياء كلها دفاقة» لكن قد تكون هذه العبارة رمزية كقول وشنطن: «لا أستطيع يا أبت أن أقول الكذب» وقول ولنجتن: «انهضوا أيها الحراس واهجموا عليهم»؛ فكلمات هرقليطس ـ كما هى الحال فى سائر الفلاسفة قبل أفلاطون ـ لاتصادفها إلا فى سياقٍ اخترعه أفلاطون وأرسطو اختراعا، بُغْيَةَ أن يدحضوها، إننا إذا تخيلنا ما يصيب أىَّ فيلسوف حديث، لو كانت الوسيلة الوحيدة لمعرفة فلسفته هى مناقشة منافسيه لتلك الفلسفة، عرفنا أن الفلاسفة قبل سقراط لابد أن يكونوا قد بلغوا من الإبداع حدًا بعيدًا، ما داموا يحتفظون بالعظمة حتى حين ننظر إليهم خلال ضباب الحقد الذى اكتنفهم به

أعداؤهم؛ ومهما يكن من أمر ذلك، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أن هرقليطس ذهب إلى أنه «لاشىء قط موجود، وكل شىء فى حالة الصيرورة» (أفلاطون) وأنه «لاشىء قط موجود وجودًا دائمًا» (أرسطو).

وسأعود إلى بحث هذا المذهب حين أتحدث عن أفلاطون، الذى اهتم اهتماما كبيرًا بتفنيده؛ فلن أحاول الآن أن أتقصَّى بالنظر ما عسى أن تقوله الفلسفة فى هذا المذهب، وسأكتفى بأن أذكر كيف أَحَسَّ الشعراءُ إزاءه، وماذا قال رجال العلم حياله.

إن البحث عن شىء يتصف بالدوام، هو من أعمق الغرائز التى تؤدى بالإنسان إلى الفلسفة؛ ولاشك أنه مشتق من حب الإنسان لداره ورغبته فى مأوى يسكن إليه من الخطر، ولذا نرى هذا الميل على أشده عند أولئك الذين هم أكثر من سواهم تعرضًا للكوارث؛ والدين ينشد هذاالدوام فى صورتين: اللّه والخلود؛ فليس فى اللّه تغيُّرٌ ولا ظلّ فيه للتحول، وكذلك الحياة بعد الموت سرمدية لايطرأ عليها تغير، فلما جاء القرن التاسع عشر بِبِشْرِه، حوَّل أنظار الناس عن هذه الأفكار الساكنة؛ حتى إن اللاهوت الحديث الحر ليعتقد أن عالم السماء فى تقدم، وأن اللّه فى تطور؛ لكن حتى فى هذه الفكرة لاتزال تلمس شيئًا من الدوام، وهو التقدم نفسه وما ينطوى عليه من هدف منشود، فإذا نزلت بالناس أدنى الكوارث، فالأغلب أن يرتدوا بآمالهم إلى ما كانت تتعلق به قديمًا من صور أسمى من أرضنا هذه وما عليها؛ فإذا ما يئس الإنسان من الحياة فوق هذه الأرض، لم يَعُدْ أمامه غير السماء يبحث فيها عن السلام. لقد شكا الشعراء من قوة «الزمن» الذى يكتسح أمامه كل ما يولونه الحب:

إن الزمان ليُذْوِى نضارة الشباب

ويحفر الأخاديد فى جبهة الجمال

ويَطْعَم على اغلى ما فى الطبيعة من درر نوادر

وليس يصمد شىء أمام منجله الذى يحصد

غير أن الشعراء عادة يضيفون إلى مثل هذا القول إيمانهم بأن أشعارهم هى التى تستحيل على الفناء.

لكن شعرى سيظل راسخًا فى وجه الزمان

ينطق بالثناء عليك، رغم يده القاسية

لكن ذلك لايزيد على غرور أدبى توارثه الشعراء.

أما المتصوفة الذين يميلون إلى التفلسف، فتراهم لايستطيعون إنكار أن كل ما هو فى الزمن صائر إلى الزوال، ولذلك ابتكروا فكرة الأبدية، وهم لايعنون بها مقاومة تناهض الزمن الذى لا ينتهى، بل يريدون بها وجودًا خارج نطاق الزمن بأجمعه؛ فالحياة الأبدية فى نظر بعض رجال اللاهوت - مثل «إنج» شيخ الدين - لاتعنى وجودًا خلال كل لحظة زمنية من لحظات الزمن المقبل؛ بل تعنى نوعًا من الوجود مستقلا عن الزمن كل الاستقلال، ليس فيه «قبل» و«بعد» وبالتالى يستحيل فيه التغيُّر استحالة منطقية، وقد عَبَّرَ ڤون Vaughan عن هذا الرأى تعبيرًا شعريًا فقال:

رايت الأبدية ذات مساء

تشبه حلقة كبيرة من الضوء النقىّ الذى لاينتهى

كلها ساكن وكلها ساطع

وأسفلها رأيت «الزمان» ساعات وأياما وأعواما

تجره أفلاك السماء

فيتحرك كأنه ظل كبير، قُذِف فيه

بالعالم وكل ما يتصل به

وحاولت فلسفات كثيرة من أشهر ما أنتجه الفلاسفة من نظم فكرية، أن تضع هذه الفكرة فى نثر رصين، تدلى فيه بالحجة التى لو تابعتهم فيها متابعة الصابر، أرغمتك فى نهاية الأمر على الإيمان بها.

بل إن هرقليطس نفسه، رغم قوة إيمانه بالتغيّر ، أبْقى على «شىء» يكون له الدوام؛ فلئن خَلَتْ فلسفته من فكرة الأبدية (متميزة من فكرة الزمن الذى يمتد إلى غير نهاية) التى جاءتنا من بارمنيدس، إلا أنك واجدٌ فى فلسفته أن النار الأبدية لاتخبو أبدًا، فالعالم «كان أبدًا، ولايزال، ولن يزال إلى الأبد نارًا لاتخبو فيها الحياة» لكن النار شىء يتحول تحولا لاينقطع ، ودوامها هو أقرب إلى دوام الفاعلية منه إلى دوام العنصر الثابت ـ ولو أنه لاينبغى لنا أن نعزو هذه الفكرة إلى هرقليطس.

وحاول العلم ما حاولته الفلسفة من هروب يفرُّ به من مذهب التغيُّر الدائم، بأن يلتمس قاعدة ثابتة وسط الظواهر المتغيرة؛ والظاهر أن الكيمياء قد أشبعت هذه الرغبة عند الإنسان، إذ وُجد أن النار التى يبدو أنها تُفنى ما تلحق به، لاتفعل فى الحقيقة أكثر من تحويل المادة من صورة إلى صورة، فالعناصر يعاد تركيبها على صورة جديدة، لكن كل ذرة مما كان موجودًا قبل الاحتراق لاتزال موجودة بعد تمام الاحتراق؛ وبناء على ذلك زعم الزاعمون أن الذرات لايطرأ عليها فناء، وأن كل ما يصيب العالمَ من تغيّر إنْ هو إلا إعادة ترتيب العناصر التى لاتفنى؛ وظلت هذه النظرة سائدة حتى كُشِفَ عن فاعلية الإشعاع وما يترتب عليها من نتيجة هى أن الذرات يمكن أن يطرأ عليها الانحلال.

لكن علماء الطبيعة لم يفزعوا لهذا، وابتكروا وحدات جديدة أضأل حجما من الذرات، أطلقوا عليها اسم «إلكترونات» و«بروتونات» وهى التى تتألف الذرات من تركيبها؛ وافترض العلماء ـ مدى بضعة أعوام ـ أن هذه الوحدات تتصف بعدم قابليتها للفناء، وهو ما كانت توصف به الذرات فيما مضى؛ لكن شاء سوء الحظ أن يتبين أن البروتونات والإلكترونات، يمكن أن تلتقى وأن تنفجر، فلا يتكون عن ذلك مادة جديدة، بل يتكون موجة من الطاقة تنتشر فى الكون بسرعة الضوء؛ وهكذا حلت الطاقة محل المادة من حيث اعتبارها أساسًا ثابتًا؛ لكن الطاقة تختلف عن المادة فى أنها ليست تهذيبًا لفكرة العامة عن «الشىء»، وإنما هى

مجرد صفة تميز العمليات الفيزيقية، ويجوز لنا أن نجمع بخيالنا فنجعل هذه الطاقة هى النار التى دعا إليها هرقليطس، على أن نتصور الاحتراق نفسه لا ما يحترق، «فما يحترق» قد اختفى من علم الطبيعة الحديث.

وإذا ما انتقلنا من الصغير إلى الكبير، وجدنا علم الفلك لم يعد يسمح لنا أن نعتبر الأجرام السماوية سرمدية، فالكواكب خرجت من الشمس، وخرجت الشمس من السديم؛ وقد دام وجودها حينًا، وسيدوم وجودها حينًا آخر، لكنها عاجلا أو آجلا ـ وربما كان ذلك بعد مليون مليون عام ـ ستنفجر وتدمر الكواكب كلها؛ أو على الأقل هذا ما يقوله علماء الفلك، وإذا ما دنا هذا اليوم الآخر، ربما وجدوا أنهم قد أخطأوا الحساب.

إن مذهب التغير الدائم، كما بَشَّر به هرقليطس، يبعث الأسى، وليس فى وسع العلم ـ كما رأينا ـ أن يفنده؛ وإن من بين الغايات الرئيسيةالتى يطمح إليها الفلاسفة، أن يحيوا الآمال التى يظهر أن العلم قد قضى عليها، ولهذا جاهد الفلاسفة جهادًا لايفتر، فى البحث عن شىء لايخضع لحكم «الزمن»، ويبدأ هذا البحث بـ «بارمنيدس».

الهوامش

(١) اقتبسنا هذا النص من كتاب Edwyn Bevan: «الرواقيون والمتشككون» اكسفورد، ١٩٢٣، ص١٢١.

(٢) راجع كورنفورد فى المرجع المذكور آنفا (ص١٨٤) فهو يؤكد هذا تأكيداً أظنه قد أصاب فيه، فكثيراً ما يساء فهم هرقليطس إذ يظن أنه شبيه بسائر الأيونيين.

(٣) لكن راجع قوله: «إننا نخطو ولانخطو فى نهر بعينه، نحن موجودون وغير موجودين».

الفصل الخامس

بارمنيدس

لم يكن اليونان يتوخون القصد فى نظرياتهم ولا فى طرائق سلوكهم؛ فترى هرقليطس يذهب إلى أن كل شىء يتغير ؛ فيرد عليه بارمنيدس قائلا: ألا شىء قط يتغير.

كان بارمنيدس من أهالى إليا فى جنوبى إيطاليا؛ وازدهر فى النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد ؛ ويروِى لنا أفلاطون أن سقراط فى شبابه (ربما كان ذلك حوالى سنة ٤٥٠ قبل الميلاد) التَقى ببارمنيدس الذى كان عندئذ فى شيخوخته، وتعلَّم منه شيئًا كثيراً؛ وسواء وقع هذا اللقاء بينهما فعلا أو لم يقع، فلنا أن نستنتج عَلى الأقل حقيقة ثبتت صحتها ثبوتًا قاطعًا بطرق أخرى، وهى أن أفلاطون نفسه قد تأثر بتعاليم بارمنيدس؛ فقد كان فلاسفة جنوبى إيطاليا وصقلية أكثر ميلا إلى التصوف والتدين من فلاسفة أيونيا، الذين كانوا يميلون على وجه الإجمال إلى النزعة العلمية والتشككية؛ نعم إن الرياضة ازدهرت بتأثير فيثاغورس فى «إغريقيا الكبرى» Magna Graecia أكثر مما ازدهرت فى أيونيا، إلا أن الرياضة ـ فى ذلك الحين ـ كانت وثيقة الصلة بالتصوف؛ وبارمنيدس متأثر بفيثاغورس، غير أننا لاندرى إلاّ على سبيل التخمين، إلى أى حد كان ذلك التأثر به؛ والذى جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجّة الميتافيزيقية تراها ـ على ضروب شتى ـ ماثلةً فى معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل، بما فى ذلك هيجل نفسه؛ وكثيراً ما يقال عنه

إنه منشئ المنطق، لكن الذى أنشأه حقيقة هو الميتافيزيقا القائمة على أساس منطقى.

وضع بارمنيدس مذهبه فى قصيدة عنوانها «فى الطبيعة»، وفى رأيه أن الحواس خادعة، ويعتبر كثرة الأشياء المدركة بالحواس أوهاما لا أكثر؛ والكائن الحقيقى الوحيد هو «الواحد» الذى هو لانهائى ولايقبل الانقسام؛ وليس هذا الواحد - كما ارتأى هرقليطس - وحدة قوامها الأضداد، لأنه ليس هناك أضداد؛ فالظاهر أنه رأى - مثلا - أن «بارد» معناها «غير حار» و«مظلم» معناها «غير ذى ضوء»؛ ولا ينظر بارمنيدس إلى «الواحد» نظرتنا نحن إلى الله، إذ الظاهر أنه يتصوره ماديا وله امتداد لأنه يتحدث عنه على أنه كرى الشكل؛ لكنه مع ذلك لايقبل الانقسام لأنه بأسره موجود فى كل مكان.

ويقسم بارمنيدس تعاليمه قسمين يسميهما على التوالى «طريق الحقيقة» و«طريق الظن» وليس بنا حاجة إلى العناية بهذا القسم الثانى، وأما ما يقوله عن طريق الحقيقة - بمقدار ما وصل إلينا بعد فعل الزمن - فأهم جوانبه ما يلى:

«إنك لاتدرى ما ليس بموجود - لأن ذلك مستحيل - بل لايمكنك أن تنطق به، لأنه ما يمكن التفكير فيه وما يجوز وجوده شىء واحد فى كلتا الحالتين».

«إذن فكيف يمكن لما هو موجود فعلا أن يصير موجودًا فى المستقبل؟ أو كيف يمكن له أن يجىء إلى عالم الوجود؟ إنه لو كان قد جاء إلى عالم الوجود، إذن فليس هو بالموجود؛ وليس هو بالموجود أيضًا لو كان سيصير موجودًا فى المستقبل؛ وعلى فالصيرورة تنمحى، وانقضاء الشىء فى عالم الماضى يزول الكلام فيه».

«إن الشىء الذى يمكن أن يكون موضوعا للتفكير ، والشىء الذى من أجله يوجد التفكير ، هو هو بعينه واحد فى كلتا الحالتين ، لأنك لن تجد تفكيرًا بغير شىء موجود، يدور حوله الكلام»[1].

ومغزى هذا القول هو ما يأتى : إنك إذا فكرت، كان تفكيرك عن شىء؛ وإذا استعملت اسمًا فلابد أن يكون اسمًا لشىء؛ وعلى ذلك فالفكر واللغة كلاهما

يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما؛ ولما كان فى مقدورك أن تفكر فى شىء أو تتحدث عنه فى أية لحظة، لافرق بين لحظة وأخرى ، فما يمكن التفكير فيه أو الكلام عنه ـ كائنًا ما كان ـ لابد أن يكون موجودًا فى كل آن ؛ وينتج عن ذلك الا تغيّر ما دام التغير معناه أن الأشياء توجد بعد إن لم تكن، أو ينعدم وجودها بعد أن كانت.

وهذا هو أول مثال شهدته الفلسفة لحِجَاج ينبنى على الفكر واللغة ثم ينتقل منهما إلى العالم بأسره؛ وبالطبع لايمكن قبول مثل هذا التدليل على أنه سليم، لكنه حقيق منا بالنظر، لنرى ماذا يحتوى من الحق.

ويمكننا أن نضع مراحل التدليل فى الصورة الآتية: إذا لم تكن اللغة خالية من المعنى، فلابد أن يكون للألفاظ معانٍ، وعلى وجه العموم، لاينبغى أن تكون معانى الألفاظ ألفاظًا أخرى فحسب، بل لابد أن تكون معانيها أشياء موجودة سواء تحدثنا عنها أو لم نتحدث؛ فافرض ـ مثلا ـ أنك تتحدث عن چورج وشنطن، فما لم يكن ثمته شخص تاريخى كان يسمى بهذا الاسم، فالاسم (فيما يبدو) يصبح لامدلول له، والعبارات التى تحتوى هذا الاسم تصبح عبارات بغير معنى؛ فيعتقد بارمنيدس أنه لايكفى أن نقول إن چورج وشنطن لابد أن قد كان موجودًا فيما مضى، بل لابد كذلك أن يكون موجودًا لايزال ـ بمعنى من معانى الوجود ـ مادام فى مقدورنا الآن أن نستخدم الاسم استخداما له معنى؛ وهذا الرأى ظاهر البطلان، لكن كيف نستطيع تفنيد هذا التدليل.

لنأخذ اسمًا خياليًا، وليكن هاملت مثلا، وانظر فى هذه العبارة: «كان هاملت أميرًا على الدانمركة» فهذه عبارة صادقة بمعنى من معانى الصدق، لكنها ليست صادقة بالمعنى التاريخى المألوف؛ والعبارة إن وضعت وضعًا صحيحًا وجب أن تكون: «يقول شكسبير إن هاملت كان أميرًا على الدانمركة» أو بعبارة أصرح «يقول شكسبير إنه كان على الدانمركة أمير اسمه هاملت» ومن ثم لايعود لدينا أى شىء خيالى، فشكسبير والدانمركة والصوت الذى تنطق به اسم هاملت، كلها حقائق واقعة، غير أن الصوت «هاملت» ليس فى الحقيقة اسما، لأنه ليس هناك شخص اسمه «هاملت»، فإذا قلت إن «هاملت» اسم يطلق على شخص خيالى، لم يكن

قولك هذا صادقًا كل الصدق، وينبغى أن تقول بدل ذلك : «لقد تخيل متخيل أن هاملت اسم لشخص حقيقى».

فهاملت فرد خَلَقَه الخيال، وذواتُ القرن الواحد نوع من الحيوان تخيله الإنسان بخياله، وبعض الجمل التى يرد فيها كلمة «وحيد القرن» جُمَلٌ صحيحة، وبعضها باطل، على أنها لاتكون صحيحة أو باطلة بطريق مباشر فى أى حالة من الحالات، فانظر فى قولنا «وحيد القرن له قرن واحد» وقولنا «البقرة لها قرنان»، فلكى تبرهن على صدق العبارة الثانية، يلزم أن تنظر إلى بقرة، ولايكفى هنا أن تقول إنه جاء فى كتاب من الكتب أن الأبقار يقال إنها من ذوات القرنين؛ لكن الدليل على أن وحيد القرن له قرن واحد لايوجد إلا فى الكتب، والواقع هو أن التعبير الصحيح عن ذلك هو: «تقول بعض الكتب إن هناك حيوانات لها قرن واحد ويطلق على الواحد منها وحيد القرن»، فكل العبارات التى يقولها عن وحيد القرن إن هى إلا عبارات عن كلمة «وحيد القرن» كما أن كل العبارات عن هاملت هى فى الحقيقة عن كلمة «هاملت».

ولكن لاجدال فى أننا ـ فى معظم الحالات ـ لانتكلم عن كلمات، بل نتكلم عما تعنيه تلك الكلمات، وهذا يعود بنا إلى حجة بارمنيدس، وهى أنه إذا أمكن استعمال كلمة استعمالا مفيداً، فلابد أن تعنى شيئًا ما، لا أن تكون بغير شىء تعنيه، وعلى ذلك فما تعنيه الكلمة لابد أن يكون موجوداً بمعنى من معانى الوجود.

فماذا إذن نحن قائلون عن «جورج وشنطن»؟ الظاهر أننا بين امرين، أحدهما أن نقول إنه لايزال موجوداً، والآخر هو أن نقول إننا حين نقول كلمة «جورج وشنطن» فلسنا نتحدث فى الحقيقة عن الرجل الذى كان يطلق عليه هذا الاسم؛ وكلا الأمرين يبدو مُشْكِلاً ، وسأحاول أن أبيِّن معنى من المعانى يكون بها هذا الاسم صوابا.

يزعم بارمنيدس أن للكلمات معنى ثابتًا، وهذا فى الحقيقة هو أساس برهانه الذى يحسبه قاطعًا؛ ولكن على الرغم من أن القاموس أو الموسوعة تقدم لنا ما

يمكن تسميته بالمعنى الرسمىْ أو المعنى المعترف به لكلمة ما، فلن نجد شخصين يستخدمان كلمة بعينها، ويكون فى رأسيهما نفس الفكرة.

إن جورج وشنطن نفسه كان فى مستطاعه أن يستعمل اسمه وأن يستعمل كلمة «أنا» على أنهما مترادفان؛ كان فى مستطاعه أن يدرك أفكار نفسه وحركات جسمه، وبذلك يصبح فى مقدوره أن يستخدم اسمه بمعنى أخصب من المعنى الذى يمكن لأى إنسان آخر أن يستعمل به ذلك الاسم؛ فقد كان يمكن لأصدقائه وهم معه أن يدركوا حركات جسمه، وكان يمكن كذلك أن يحدسوا ما يدور بخاطره من أفكار؛ ومع ذلك فاسم «جورج وشنطن» لم يزل بعدُ يدل عندهم على شىء معين وقع لهم فى خبراتهم هم؛ وكان عليهم بعد موته أن يستعيضوا عن إدراكاتهم له بذكرياتهم عنه، ومعنى ذلك أنهم بعد موته إذا استعملوا اسمه فإنما يستعملونه ليدلوا به على عملية فكرية تختلف عن العملية التى تحدث عند استعماله أثناء وجودهم معه؛ وأما بالنسبة لنا، نحن الذين لم نَرَه رؤية العين أبدًا، فالعمليات العقلية (حين نستعمل اسمه) تختلف عن الحالتين السابقتين معًا؛ فقد نتصور صورته ونقول لأنفسنا «نعم، نقصد هذا الرجل»؛ وقد يرد إلى أذهاننا عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة» وإذا كنا على تمام الجهل به، فلن يكون لنا أكثر من «الرجل الذى كان يدعى (جورج وشنطن)»، ومهما كان ما يوحى به الاسم لنا، فلا يكون ذلك هو الرجل نفسه أبدًا، مادمنا لم نعرفه قط؛ إنما يكون ما يوحى به الاسم شيئًا موجودًا الآن أمام حواسنا أو ذاكراتنا أو أذهاننا، وهذا يبين المغالطة التى تنطوى عليها حجة بارمنيدس.

هذا التغير الدائم فى معانى الكلمات يتستر وراء الحقيقة الواقعة التى هى أن التغير - بصفة عامة - لايؤثر أبدًا فى صدق.أو بطلان القضايا التى ترد فيها هذه الكلمات ؛ فإذا أخذت أية جملة صادقة ورد فيها اسم «جورج وشنطن». فستظل - بصفة عامة - صادقة إذا استبدلت بالاسم عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة» على أن لهذه القاعدة شواذًا، فقبل اختيار وشنطن للرياسة، كان يمكن للمتكلم أن يقول: «أرجو أن يكون جورج وشنطن هو أول رئيس للولايات المتحدة فى الانتخاب

المقبل» لكنه لم يكن ليستطيع أن يقول بدل ذلك: «أرجو أن يكون أول رئيس للولايات المتحدة هو أول رئيس للولايات المتحدة فى الانتخابات المقبلة» إلا إذا كان شاذًا عن المألوف فى تحمسه لقانون الهوية؛ لكنه من اليسير علينا أن نستخلص قاعدة عامة نستثنى بها هذه الحالات الشاذة، وبعد ذلك نستطيع فى أية عبارة ورد فيها اسم جورج وشنطن، أن نستبدل بالاسم أية عبارة وصفية لاتنطبق إلا عليه وحده؛ ولاسبيل أمامنا لمعرفة ما يعرفه عنه إلا عن طريق أمثال هذه العبارات الوصفية.

ويرى بارمنيدس أننا ما دمنا نستطيع الآن أن نعرف ما تعتبره أغلبية الناس ماضيًا، فيستحيل أن يكون ماضيًا فى حقيقة الأمر، بل لابد أن يكون موجودًا الآن بمعنى من معانى كلمة وجود؛ ومن ثم يستنتج إن التغير لاوجود له، وأن ما قلناه عن «جورج وشنطن» يَرُدُّ على هذه الحجة؛ فيمكن أن يقال إننا لانعلم شيئًا عن الماضى بأحد معانى هذه الكلمة، لأنك حين تتذكر ما مضى، فإن التذكر يقع الآن، وليس تذكرك للحادثة هو الحادثة نفسها؛ غير أن التذكر فيه وصف للحادثة الماضية، وفى معظم أغراضنا العملية، لاضرورة للتمييز بين الوصف وبين ما يوصف.

ويبين هذا التدليل كله كيف أنه من السهل جدًا أن تنتهى إلى نتائج ميتافيزيقية عن اللغة، وأن الوسيلة الوحيدة التى نتَّقى بها التدليلات الباطلة التى من هذا القبيل، هى أن نرقى بدراسة اللغة من الوجهة المنطقية ومن الوجهة النفسية، عما وقف عنده معظم الميتافيزيقيين فى هذه الدراسة حتى اليوم .

ومع ذلك فأظن لو بُعِث بارمنيدس اليوم حيًا، وقرأ ما أنا قائله الآن ، لاعتبره غاية فى التفاهة. وتسألنى قائلا: «كيف تعرف أن عبارتك عن جورج وشنطن تشير إلى زمن مضى؟ فأنت نفسك تعترف بأن دلالة الألفاظ المباشرة هى أشياء موجودة الآن؛ فذكرياتك ـ مثلا ـ تقع الآن، لافى الزمن الذى تظن أنك تستعيده بالذاكرة؛ فلو قبلنا الذاكرة مصدرًا من مصادر المعرفة فلابد أن يكون الماضى ماثلا أمام العقل الآن ولابد تبعًا لذلك أن يكون مايزال موجودًا على نحو ما»

ولن أحاول الردّ على هذه الحجة الآن، لأن الرد يحتاج إلى مناقشة موضوع الذاكرة، وهو موضوع عسير؛ وإنما قدَّمْتُ هذه الحجة فى هذا الموضوع لأذكّر القارئ أن النظريات الفلسفية ـ لو كانت هامة ـ يمكن بصفة عامة أن تُعاد فى صورة جديدة بعد تفنيدها وهى فى صورتها الأصلية، إن التفنيد قلما يكون قاطعًا، فليس هو فى معظم الحالات إلا مقدمة تؤدى إلى تعديل جديد.

إن ما قَبِلَتْهُ الفلسفة اللاحقة حتى عصرنا الحديث جدًا، من بارمنيدس، ليس هو استحالة التغيّر بكافة أنواعه، فذلك إشكال يدعو إلى ارتباك عنيف لايسهل قبوله، بل هو القول باستحالة تحلل العنصر، فكلمة «عنصر» لم ترد عند أخلافه المباشرين، لكن فكرة العنصر تراها موجودة فى تأملاتهم، فقد كان المفروض فى العنصر أنه الموضوع الذى يثبت على حال واحدة، مع تغير محمولاته، وبهذا المعنى أصبح العنصر ـ ولبث كذلك أكثر من ألفى عام ـ معنى من المعانى الرئيسية فى الفلسفة وعلم النفس وعلم الطبيعة واللاهوت؛ وسأعرض له بالبحث المفصّل فى موضع آخر. وكل ما يهمنى الآن هو أن اذكر أن العنصر قد أدخل ليكون وسيلةً يبرّرون بها حجج بارمنيدس، دون أن ينكروا الحقائق الواقعه التى لاسبيل إلى نكرانها.

الهوامش

(١) يلاحظ بيرنت على ذلك قائلا: «أظن أن معنى ذلك هو هذا... لايمكن أن يوجد تفكير عن اسم، ثم لايكون لهذا الاسم مسمى حقيقى».

الفصل السادس

أمباذقليس

يمثل أمباذقليس فى شخصه أكمل تمثيل ذلك الخليط الذى شهدناه فى فيثاغورس، وأعنى به أن يكون فيلسوفا ونبيًا وعالما ومهرجًا فى آن معا؟ وقد كان أمباذقليس فى أزهر أعوامه حوالى سنة ٤٤٠ ق. م، وإذن فقد كان يعاصر بارمنيدس، وإن يكن أصغر منه، ولو أن مذهبه يتصل من بعض وجوهه بصلات من التقارب مع مذهب هرقليطس، أكثر مما يتصل بمذهب بارمنيدس؛ وهو من أهالى مدينة أكراجاس، على الساحل الجنوبى من صقلية، وكان سياسيا ديمقراطيـاً ، ويزعم فى الوقت نفسه أنه إله؛ فقد كان ثمة صراع لاينقطع بين الديمقراطية والطغيان فى معظم المدن اليونانية، وفى مدن صقلية بوجه خاص؛ فلايلبث حزب من هذين الحزبين أن ينكسر حتى يُحكم على زعمائه بالإعدام أو النفى فورًا؛ أما هؤلاء الذين يحكم عليهم بالنفى فقلما طاف بضمائرهم رادع يمنعهم عن الاتصال بأعداء اليونان - فارس فى الشرق، وقرطاجنة فى الغرب؛ وقد نفى أمباذقليس حين حانت الساعة لذلك، لكنه بعد نفيه - فيما يظهر - آثر لنفسه أن يعيش سيرة الحكيم عن أن يلعب دور اللاجئ الهارب الذى يدس الدسائس ؛ ويبدو فى حدود الاحتمال أن قد كان أمباذقليس فى شبابه أورفىَّ المذهب بشىء من التحوير فى الأورفية قليل أو كثير، وأنه قبل نفيه مزج السياسة بالعلم، وأنه لم يصبح نبيًا إلا فى مراحل حياته المتأخرة، وهو فى منفاه.

وتروى الأساطير روايات كثيرة عن أمباذقليس؛ فقد زعم عنه الزاعمون أنه أتى بالمعجزات، أو ما بدا للناس كالمعجزات، أتاها بالسحر أحيانا، وبمعرفته العلمية أحيانًا أخرى؛ ويُروى لنا عنه أنه استطاع أن يتحكَّم فى الريح، وأنه أعاد إلى الحياة امرأة رآها الناسُ ميتة لفترة دامت ثلاثين يومًا ؛ ثم يقال كذلك إنه مات آخر الأمر بوثبةٍ وثَبها فى فوهة بركان إطنه، ليثبت أنه كان إلهًا: ويقول عنه الشاعر:

إن أمباذقليس العظيم، ذلك الروح المتوثب

قفز فى إطنه فشُوِىَ بدنه من الراس إلى القدم

وقد نظم «ماثيو آرنُلْد» قصيدة فى هذا الموضوع، ولكن القصيدة ـ رغم كونها من أردأ شعره ـ لم يرد فيها البيتان المذكوران.

وكتب أمباذقليس ما كتبه نظما ـ كما فعل بارمنيدس، وقد أثنى عليه لوكريشوس ـ الذى تأثر به ـ ثناء عظيما باعتباره شاعرًا، على أن الرأى لم يجمع على شىء فى أمر شاعريته؛ ولما كان كل ما بقى لنا من كتاباته نتفًا متناثرة، فلا مناص من أن تظل شاعريته عندنا موضع شك.

ولامندوحة لنا عن تناول آرائه العملية وآرائه الدينية منفصلين لأن هذه لاتتسق مع تلك. وسأتناول آراءه العلمية أولا، ثم أعقّب عليها بفلسفته، ثم أتناول بعد ذلك عقيدته فى الدين.

وأهم ما أضافه من رأى فى دنيا العلم كشفه بأن الهواء عنصر قائم بذاته، وقد برهن على ذلك برهانًا يقوم على المشاهدة، وهى أنك إذا وضعت دلوًا أو ما يشبه الدلو من آنية، مقلوبًا فى الماء، فالماء لايدخل الدولو؛ وفى ذلك يقول:

«إذا شاهدت فتاة تلعب بساعة مائية مصنوعة من نحاس لامع، ثم شاهدتها تضع فوهة الأنبوبة على كفها الجميلة، ثم تغمس الساعة المائية فى كمية من الماء الفضى الذى يلين للضغط، فإن الماء لايتدفق داخل الأنبوبة، لأن الهواء الداخلى يضغط على الثغرات المحْكَمة ، فيصد الماء عن الدخول، حتى تكتشف الفتاة عن الماء الضغوط، وعندئذ يخرج الهواء ويدخل مكانه مقدار مساوٍ له من الماء».

وقد وردت هذه الفقرة فى سياق شرحه للتنفس

وكذلك كشف مثلا واحدًا على الأقل للقوة الطاردة عن المركز، وهو أنك إذا أدرت فنجانًا من الماء مربوطًا بخيط، فإن الماء لاينسكب منه.

وعرف أن بين النباتات اتصالا جنسيًا ، وكانت له نظرية عن التطور وبقاء الأصلح، (ولو أننا لابد أن نعترف بأنها نظرية على شىء من الغرابة) فقد كان ثمة بادئ ذى بدء «صنوف لاعدد لها من المخلوقات الفانية، منتشرة فى بقاع الأرض، مختلفة الأشكال إلا ما كان أبدعه من منظر للرائى » فكان هنالك برءوس بغير أعناق، وأذرعة بغير أكتاف، وأعين بغير جباه، أى أنه كان هنالك أعضاء مفردة تنشد التجمع؛ ثم اجتمعت هذه الأعضاء كيفما اتفق لها، فنشأ عن ذلك كائنات زاحفة لها أيد لايحصى عددها، وكائنات لها وجوه وصدور تتجه اتجاهات مختلفة، وكائنات لها أجساد الثيرة ووجوه الإنسان، وأخرى لها وجوه الثيرة وأجساد الإنسان، وكائنات تجتمع فيها الذكورة والأنوثة معًا، لكنها عقيمة لاتلد؛ ولم يستطع البقاء من هذا كله إلا بعض هذه الأشكال دون بعضها الآخر.

وأما فى الفلك فقد عرف أن القمر يضىء بأشعة منعكسة عليه، وظن أن ذلك صحيح أيضًا بالنسبة للشمس؛ وقال إن الضوء يستغرق فى انتقاله زمنًا، لكنه زمن يبلغ من القصر حدًا لا نتمكن معه من ملاحظته؛ وعرف كذلك أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس، وهى حقيقة نقلها - فيما يظهر - عن أنا كسجوراس.

وكان هو واضع أساس المدرسة الإيطالية فى الطب، وقد أثرت المدرسة الطبيعة التى تفرعت عنه، فى أفلاطون وأرسطو؛ بل إن «بيرنت» (ص٢٣٤) ليذهب إلى القول بأنها أثرت فى اتجاه التفكير العلمى والفلسفى بأسره.

وإن ذلك كله ليدل على قوة الحركة العلمية فى عصره، التى لم يظهر لها مثيل فيما مرّ على اليونان بعد ذلك من عصور.

وسأنتقل الآن إلى فلسفته الكونية، فقد كان - كما أسلفنا القول - هو الذى جعل من التراب والهواء والنار والماء العناصر الأربعة (ولو أنه لم يكن هو الذى استخدم كلمة «عنصر»)؛ وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة قديم، لكن العناصر يمكن أن تمتزج بنسب مختلفة، فينتج عن امتزاجها المواد المركبة المتغيرة، التى

نصادفها فى العالم؛ والحب هو الذى يصل هذه العناصر، والبغضاء هى التى تفصلها؛ وكان الحب والبغضاء ـ فى رأى أمباذقليس ـ عنصرين أوليين يتساويان منزلة مع التراب والهواء والنار والماء، وقد مضت دهور كان الحب فيها صاحب السيادة، ودهور أخرى كانت البغضاء أقوى الجانبين؛ وجاء عصر ذهبى تم فيه النصر للحب، وعندئذ كان الناس لايعبدون إلا أفروديت القبرصية (فقرة رقم ١٢٨)، وليست تغيرات العالم مسيَّرة وفق هدف منشود، لكنها «المصادفة» و«الضرورة» وحدهما هما اللذان يسيّرانها؛ والعالم يسير فى دورات متعاقبة، فإذا ما مزج «الحبّ» العناصر مزجا تاما، أخذت البغضاء شيئًا فشيئًا تشنّها حربًا من جديد، حتى إذا ما وفّقت البغضاء إلى التفرقة بينها، عاد «الحبُّ» فوحَّدَها شيئًا فشيئًا ؛ وعلى ذلك تكون كل مادةٍ مركبةٍ مؤقتةً، وليس ثمة من دوام إلا للعناصر ولقوتى «الحب» و«البغضاء».

وفى هذا شبه بهرقليطس، لكنه شبه أميل إلى التساهل عند أمباذقليس، لأن البغضاء لاتسيطر وحدها على العالم، بل يعمل «الحب» إلى جانبها، فينتجان التغيّر؛ وجاء أفلاطون فجمع بين الرأيين، رأى هرقليطس ورأى أمباذقليس، فى محاورة «السوفسطائى» (٢٤٢):

«كان فى أيونيا ـ ثم فى صقلية فى عصور أحدث ـ ربات انتهين إلى أن الجمع بين المبدأين (مبدأ الواحد ومبدأ الكثير) آمن عاقبة، وزعمن أن الوجود واحد وكثير، وأن العداوة والود هما اللذان يمسكان أجزاء الكثير بعضها مع بعض، فهى ماتزال منفصلة ومتصلة، كما تقول «ربات» الفكر العنيفات، أما الربات الرقيقات فلا يصررن على دوام الصراع بين التنافر والوئام، بل يقلن إنهما يتراخيان، ويظهر الواحد تلو الآخر؛ ويسود السلام والوحدة أحيانًا فى ظل أفروديت، ثم يتلوهما مرة أخرى التكثر والقتال، بسبب مبدأ التنافر».

وذهب أمباذقليس إلى أن العالم المادى كرىّ الشكل، وأنه فى العصر الذهبى كانت البغضاء خارج الكرة والحب داخلها، ثم أخذت البغضاء تتسلل إلى الداخل شيئًا فشيئًا فتطرد الحب، حتى إذا ما بلغ الأمر أسوأ حالاته، كانت البغضاء بأكملها داخل الكرة والحب خارجها، ثم تبدأ حركة مضادة (وهو لايوضح سبب

ذلك) حتى يعود العصر الذهبى من جديد، لكنه لايعود إلى الأبد، لأن الدورة كلها تتكرر مرة أخرى؛ وكان من الممكن أن يفترض عقل الإنسان عندئذ أن أحد الطرفين يجوز أن يثبت ويدوم، لكن أمباذقليس لم يَر هذا الرأى؛ فقد أراد أن يفسر الحركة مع اعترافه بحجج بارمنيدس، لكنه لم يرد أن ينتهى به التفكير فى أية مرحلة من مراحله إلى كون لايطرأ عليه التغير (كما فعل بارمنيدس).

وآراء أمباذقليس الدينية آراء فيثاغورية فى صبغتها الغالبة، فهو يقول فى إحدى فقراته ـ وهى تشير فى أغلب الظن إلى فيثاغورس ـ «كان بينهم رجل ذو علم نادر، أمهر ما يكون الإنسان فى شتى فنون الحكمة، رجل حصَّل أقصى ما يحصّله الإنسان من ثروة الحكمة، لأنه كلما ركز فكره بكل قوته، استطاع فى يُسْر أن يرى كل شىء مما عسى أن يقع فى حياة عشرة رجال، لا بل عشرين رجلا مجتمعين»؛ ولم يعبد الناس فى العصر الذهبى ـ كما ذكرنا ـ إلا أفروديت، «ولم يكن المذبح يفوح برائحة الدماء النقية التى تراق من العجول، لأن ذلك كان مكروهًا أشد الكراهية عند الناس، كرهوا أن يأكلوا أعضاء الحيوان الجميلة بعد إزهاق روحه».

وهو حينًا يتحدث عن نفسه مُعظِّمًا لنفسه باعتباره إلهًا: «بشراكم جميعًا أيها الأصدقاء الذين يسكنون المدينة الكبرى المطلة على صخرة أكراجاس الصفراء، والشامخة بذروتها إلى جانب القلعة، الذين يشغلون أنفسهم بخير الفنون، ويفسحون من أرضهم سهلا للغريب؛ الذين لايعرفون كيف تكون الوضاعة؛ إنى لأتحرك بينكم إلهًا خالدًا؛ فلست الآن بالفانى، أنزل من الجميع منزلة التكريم كما ينبغى أن يكون، وتتوج هامتى أكاليل الزهر؛ إننى كلما دخلت مصحوبًا برجال ونساء أبواب المدن الزاهرة، وجدت إجلالاً؛ إن الناس ليتبعوننى جماعات جماعات لا عدد لأفرادها، يسألوننى كيف السبيل إلى الكسب؛ بعضهم يطلب منى نبوءة بما هو آت، وبعضهم يلتمسون منى كلمة تبرئهم مما ألمّ بهم من علل أشقتهم بآلامها أياما عدة... لكن فيم تشدُّقى بهذه الأشياء، كأنما هى عظيمة من عظائم الأمور أن امتاز على الناس الذين يعتورهم الفناء والفساد؟».

وحينًا آخر يشعر كأنما هو مذنب أثيم، يدنو من ختام أجله جزاء ما اقترف من إثم.

«إن لقوة «الضرورة» راعيًا ينطق بلسانها، وللآلهة نظامًا قديمًا ، أزليًا، أقسموا الأيمان على المحافظة عليه محافظة تامة، وذلك هو أنه كلما زلّ شيطان من الشياطين التى كتب لبقائها زمن محدود؛ زلّ شيطان فغمس بالخطيئة يديه فى الدماء، أو تابع البغضاء وحنث فى أيمانه، قُضى عليه بأن يُشرَّد ثلاث مرات، كل مرة مداها عشرة آلاف عام، فلا يأوى خلالها إلى مساكن المنعَم عليهم؛ وخلال تلك الفترة كلها يُقْضى عليه بأن يولد فى شتى ضرُوب الكائنات الحية الفانية، وأن يَستبدل بطريق من طرق الحياة الشقيَّة طريقا آخر من طرق الشقاء؛ فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابس، واليابس يقذفه فى أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوح به من جديد إلى أعاصير الهواء؛ وهكذا يتسلمه كل واحد من الآخر، وكلها ترفضه؛ وهأنذا اليوم أحد هؤلاء الشياطين المعذبين، لأننى منفىٌّ ضَلَّ مكان الآلهة، ومن أجل هذا ترانى أومن بتنافر البغضاء الذى لايعرف الإحساس».

ولسنا ندرى ماذا كانت خطيئته ، وقد تكون خطيئة مما لانعدُّه نحن إثما كبيرًا، لأنه يقول:

«واحسرتاه، إن قضاء الموت الذى لايرحم لم يقض علىّ القضاء المبرم قبل أن أقترف هذه الشرور، شرور التهام الطعام بشفتىّ!..

«حرِّم على نفسك أوراق الغار تحريمًا تاما..

«يأيها التعساء يا من كملت تعاستهم، ارفعوا أيديكم عن الفول!».

وعلى ذلك فربما لم تكن جريمته سوى أنه مضغ شيئًا من أوراق الغار، أو أكل شيئًا من الفول.

وقد سبق «أمبادقليس» «أفلاطون» إلى الفكرة التى جاءت فى أشهر فقرة كتبها أفلاطون، وهى الفقرة التى يشبّه فيها هذا العالم بكهف، لانرى فيه إلا ظلال الحقائق التى تقع فى العالم المضىء من فوقنا؛ ومصدر هذه الفكرة يرجع إلى تعاليم المذهب الأورفى.

وبعض الناس يحظى فى النهاية بالنعيم الأبدى فى رفقة الآلهة، ولعل هؤلاء هم الذين يترفعون عن الخطيئة خلال التجسدات الكثيرة التى تظهر فيها أرواحهم:

«ولكنهم[1] يظهرون آخر الأمر بين البشر الفانى مظهر أنبياء وناظمى أناشيد وأطباء وأمراء، وبعدئذ يصعدون آلهةً مَجَّدَهم الشرفُ، يقاسمون سائر الآلهة مدفأتهم ويجلسون معهم إلى مائدة واحدة، أحرارًا من متاعب بنى الإنسان، آمنين من بطش القضاء، وبمنجاة من الأذى».

وظاهر أن فى هذا كله قليلا جدًا مما لم يرد فى تعاليم الأورفية والفيثاغورية.

وتظهر أصالة الرأى عند أمبادقليس - خارج نطاق العلم - فى مذهبه عن العناصر الأربعة، وفى استخدامه لمبدأى الحب والبغضاء فى تفسير التغير.

وقد أبى أن يأخذ بالواحدية، وذهب إلى أن مجرى الطبيعة خاضع فى نظامه للمصادفة والضرورة أكثر مما يخضع للغاية المنشودة؛ وفلسفته فى هذه الجوانب أقرب إلى العلم من فلسفات بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو؛ ولو أنه فى جوانب أخرى أذعن للخرافات السائدة فى عصره، لكنه فى إذعانه لخرافات عصره لم يكن أسوأ حالا من كثير من رجال العلم فى العصر الحديث.

الهوامش

(١) لسنا نعرف من «هم» لكن من حقنا أن نفرض أنهم أولئك الذين احتفظوا لأنفسهم بالطهر.

الفصل السابع

أثينا وعلاقتها بالثقافة

تبدأ عظمة أثينا من عهد الحربين الفارسيتين (٤٩٠ ق م، ٤٨٠ ـ ٧٩ ق م)) أما قبل ذلك العهد كانت أيونيا وإغريقيا الكبرى (وهو اسم يطلق على المدن الإيطالية فى جنوبى إيطاليا وصقلية) هما اللتان تنجبان عظماء الرجال؛ فقد اكتسبت أثينا منزلة رفيعة بسبب نصرها على دارا ملك الفرس عند مراثون (٤٩٠) ونصر الأساطيل المشتركة على ابنه وخليفته إكزرسيس (٤٨٠) تحت زعامة أثينا، وكان الأيونيون فى الجزر وفى جزء من أرض القارة فى آسيا الصغرى قد ثاروا فى وجه الفرس، وأثيناهى التى أعادت لهم حريتهم، بعد أن طرد الفرس من أرض الوطن باليونان، ولم تسهم إسبرطة فى هذا الأمر، لأن الأسبرطيين لم يعنوا إلا بأرضهم، ومن ثم كانت أثينا هى أهم عضو فى عقد محالفة مع الفرس، وكان التحالف بين المدن اليونانية ينص على أن كل دولة مشتركة فيه ينبغى أن تقدم إما عددًا من السفن، وإما تكاليف هذا العدد. فآثر معظم المدن أن يدفع التكاليف، وبهذا آلت إلى أثينا سيادة بحرية على حلفائها الآخرين، وجعلت بعدئذ تحول هذا التحالف إلى إمبراطورية شيئًا فشيئًا. ولقد أثرت أثينا وازدهرت تحت زعامة بركليز السديد، بركليز الذى حكم بمحض اختيار أبناء البلاد نحوًا من ثلاثين عامًا، حتى سقط فى سنة ٤٣٠ ق. م.

كان عهد بركليز أسعد وأمجد فترة فى تاريخ أثينا، ففى ذلك العهد افتتح إسخيلوس ـ الذى كان قد شارك فى الحروب الفارسية ـ المأساة اليونانية، وبين مآسيه واحدة تسمى «فارس» أقلع فيها عن عادة اختيار موضوعات من هومر؛ وهو فى المأساة يتناول هزيمة، دارا، وسرعان ما أعقبه سوفوكليز، ثم جاء بعد هذا يوريبيد، الذى عاش شطرًا من عمره فى الأيام السود التى شهدت الحرب البلوبنيزية التى جاءت بعد سقوط پركليز وموته، وهو يمثل فى مسرحياته ما ساد العصر الأخير من روح الشك، وعاصره أرستوفان الشاعر الهزلى، فسخر من كل المبادئ النظرية ناظرًا إليها من وجهة نظر الإدراك الفطرى القوى السليم المحدود الأفق، وهو يتوجه باللوم إلى سقراط خاصة، على أنه منكر لوجود زيوس، ويخوض فى ألغاز لا قدسية فيها وتشبه العلم دون أن تكون علمًا صحيحًا.

استولى إكزرسيس على أثينا، وأشعل النار فى المعابد التى تقوم على الأكروبوليس حتى محاها، فكرس پركليز نفسه لإعادة بنائها، ومن بين ما شيده معبد الباثنون وغيره من المعابد التى لا زال آثارها موضع الإعجاب فى عصرنا، فقد عينت الدولة فدياس النحات ليصنع التماثيل الضخمة للآلهة والإلهات، حتى أصبحت أثينا فى ختام تلك الفترة أجمل وأفخم مدينة فى العالم الهلينى كله.

ولئن كان هيرودوت ـ أبو التاريخ ـ من أبناء هالكارناسوس من مدن آسيا الصغرى، إلا أنه عاش فى أثينا، ولقى التشجيع من الدولة الأثينية، وكتب تاريخه عن الحروب الفارسية من وجهة النظر الأثينية.

فلعل ما صنعته أثينا فى عهد باركليز أن يكون أعجب ما يثير الدهشة فى عصور التاريخ كلها؛ فقد كانت أثينا حتى ذلك العهد متلكئة الخطى وراء المدن اليونانية الأخرى، فما أنجبت رجلاعظيما لا فى الفن وفى الأدب (ما عدا سولون الذى كان مشرعا للقوانين قبل أى شىء آخر)؛ فما هو إلا أن ألهبهم النصر والثروة والحاجة إلى التعمير، وعندئذ ظهر رجال العمارة والنحت والمسرحية، الذين لا يشق لهم غبار حتى يومنا هذا، إذ أنتجوا من الآيات ما كان له السيطرة

فى مقبل الأيام حتى العصر الحديث؛ فلو تذكرت قلة السكان عندئذ، لازددت دهشة على دهشة، فيقدر عدد سكان أثينا فى أقصى تكاثرهم (حوالى ٤٣٠ ق. م) بنحو ٢٢٠,٠٠٠ نسمة (بما فى ذلك العبيد)، وربما كان عدد السكان فى الأراضى المحيطة بأثينا، التى كانت تكون ريف أتيكا، أقل من ذلك، فما حدث قبل ذلك ولا بعد ذلك أبدًا أن أنتج سكان يقربون من هؤلاء قلة فى نسبة العدد إلى المساحة المسكونة، مثل ما أنتج أولئك من آيات روائع.

ولا تقدم أثينا فى الفلسفة (فى عصر پركليز) إلا اسمين عظيمين هما سقراط وأفلاطون، نعم إن أفلاطون ينتمى إلى عصر متأخر عن ذلك قليلا، أما سقراط فقد أنفق شبابه وشطرا من صدر رجولته فى ظل پركليز، وقد بلغ اهتمام الأثينيين بالفلسفة حدا جعلهم يرهفون آذانهم لما يقوله معلمون من مدن أخرى، فهاهم أولاء السوفسطائيون يقصد إليهم الشبان الذين ارادوا أن يتعلموا فن التفنيد؛ وترى سقراط الأفلاطونى فى محاورة بروتاجوراس يبسط لنا وصفا مسليًا ساخرًا للتلاميذ المتحمسين وهم يتمسكون بألفاظ من عسى أن يزورهم من أعلام؛ وسنرى أن پركليز استدعى أنا كسجوراس، الذى يزعم سقراط أنه تعلم منه (من أنا كسجوراس) أولية العقل فى الخلق.

ولقد وقعت حوادث أكثر المحاورات الأفلاطونية ـ فيما يفترض أفلاطون نفسه ـ إبان عهد پركليز،وإن تلك المحاورات لتقدم لنا صورة محببة إلى النفس عن حياة الأثرياء عندئذ؛ فأفلاطون ينتمى إلى أسرة أثينية أرستقراطية، وقد نشأ بين تقاليد العصر الذى سبق فعل الحروب والديمقراطية فى تدمير ما كان للطبقات العليا من ثروة واطمئنان، ولذا نرى شبانه ـ الذين لم يكن بهم حاجة إلى عمل ـ ينفقون معظم فراغهم فى متابعة العلم والرياضة والفلسفة، فم يكادون يحفظون هومر عن ظهر قلب، وهم نقدة مستنيرون فى حكمهم على المحترفين من منشدى الشعر، وكان فن التدليل القياسى قد استكشف لعهد قريب، فواجهوا به النظريات الجديدة ـ صحيحها وباطلها ـ التى ظهرت فى دائرة المعرفة كلها، وقد كان من الممكن فى ذلك العصر ـ ما لم يكن ممكنا إلا فى القليل من العصور

الأخرى ـ كان من الممكن أن يكون الإنسان ذكيا وسعيدًا، وأن يكون ذكاؤه هو وسيلة سعادته.

لكن توازن القوى الذى أنتج هذا العصر الذهبى، كان مهددًا بالزوال، إذ كانت تتهدده عوامل من الداخل ومن الخارج على السواء ـ أما من الداخل فالديمقراطية هى مصدر الخطر، وأمامن الخارج فأسبرطة هى مصدره، ولكى نفهم ما حدث بعد پركليز لابد لنا أن نوجز القول فى تاريخ «أتكا» السابق لذلك العهد.

كانت «أتكا» فى بداية العصر التاريخى منطقة زراعية صغيرة تكفى نفسها بنفسها؛ ولم تكن أثينا ـ عاصمة أتكا ـ مدينة كبيرة، لكنها كانت تحتوى على عدد متزايد من مهرة الصناعة والفن، والذين أرادوا أن يبعثوا بإنتاجهم خارج البلاد، هذا إلى أن المزارعين تبينوا شيئًا فشيئًا أنه مما يعود عليهم بربح أوفر أن يزرعوا الكروم والزيتون بدل الغلال، وأن يستوردوا معظم غلالهم من ساحل البحر الأسود، لكن زراعة الكروم والزيتون تتطلب مالا أكثر مما كانت تتطلبه زراعة الغلال، ولهذا وقع صغار المزراعين فى الدين، وقد كانت أتكا ـ شأنها فى ذلك شأن الدول اليونانية ـ الأخرى ـ كانت ملكية فى العصر الهوميرى، غير أن الملك لم يلبث أن أصبح موظفا دينيا بغير نفوذ سياسى؛ وآل الحكم إلى أيدى الطبقة الأرستقراطية التى أنزلت الظلم بمزارعى الريف وصناع المدن على السواء، فجاء سولون فى أوائل القرن السادس، وعمل على معالجة هذا التطرف فى الحكم بحيث مال نحو الديمقراطية، ولبث شىء من صنيعه دائمًا خلال فترة استبدادية أعقبت عهده، كانت فيها السيادة لـ «پيزاسترانواس» وأبنائه، فلما بلغ هذا العهد الاستبدادى ختامه، استطاع أبناء الطبقة الأرستقراطية ـ باعتبارهم من مناهضى الاستبداد ـ أن يتقدموا إلى الديمقراطية أقوياء الجانب وظلت العوامل الديمقراطية تزيد الأرستقراطية قوة ـ كما حدث فى إنجلترا إبان القرن التاسع عشر . حتى سقط پركليز، لكن حياة پركليز لم تدن من ختامها حتى نهض زعماء الديمقراطية فى أثينا وجعلوا يطالبون لأنفسهم بقسط أوفر من القوة السياسية.

أضف إلى ذلك أن سياسته الاستعمارية التى كان الانتعاش الاقتصادى فى أثينا مرتبطا بها ارتباطا وثيقا، سببت مشاحنات مع أسبرطة لم يزل يتفاقم أمرها، حتى انتهت آخر الآمر بنشوب حرب البلوبونيز (٤٣١ ـ ٤٠٤) التى هزمت فيها أثينا هزيمة نكراء.

غير أن مكانة أثينا لم تزل رفيعة على الرغم من سقوطها السياسى، وتركزت فيها الفلسفة دهرًا يقرب من الألف عام، نعم إن الإسكندرية فاقتها فى الرياضة والعلوم، ولكن أفلاطون وأرسطو رفعا أثينا فى عالم الفلسفة إلى منزلة لا تدنو منها مدينة أخرى، ولبثت الأكاديمية التى كان أفلاطون يعلم فيها، قائمة بعد أن زالت سائر المدارس الأخرى، وبقيت كأنها جزيرة تعتصم بها الوثنية مدى قرنين بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية للعقيدة المسيحية، وأخيرًا جاء «وستنيان» سنة ٥٢٩ م، وأغلقها مدفوعًا بتعصبه الدينى، وعندئذ خيمت العصور المظلمة على ربوع أوروبا.

الفصل الثامن

أناكسجوراس

على الرغم من أن أناكسجوراس الفيلسوف لم يكن يساوى فيثاغورس أو هرقليطس أوبارمنيدس، إلا أن له أهمية تاريخية ملحوظة، فهو أيونى استأنف التقليد الأيونى المتميز بالصبغة العلمية العقلية؛ وكان اول من قدم الفلسفة للأثنيين وأول من فكر فى أن يكون العقل علة أولى للتغيرات الطبيعية.

ولد فى كلازومينى فى أيونيا حوالى سنة ٥٠٠ ق . م، لكنه أنفق ما يقرب من ثلاثين عامًا من حياته فى أثينا، تمتد على وجه التقريب من ٤٦٢ إلى ٤٣٢ ق. م. ويجوز أن پركليز هو الذى استدعاه إلى أثينا، إذ كان پركليز معنيًا بتمدين أبناء مدينته تلك، وربما كان «أسپاسيا» الذى جاء من ملطية، هو الذى قدم أناكسجوراس إلى پركليز، يقول أفلاطون فى محاورة فيدوروس:

«صادف (پركليز) أناكسجوراس مصادفة عابرة فيما يظهر، وكان أناكسجوراس رجلا من رجال العلم؛ ولما كان (پركليز) يملأ نفسه بالنظريات الخاصة بأجرام السماء، وبلغ حد العلم بالطبيعة الحقيقية للذكاء والحمق، وهى نفس الموضوعات التى كان يدير أناكسجوراس مناقشاته، حولها، فقد استمد من معينه كل ما عسى أن يعينه على التقدم فى فن الحديث».

ويقال كذلك أن أناكسجوراس أثر فى يوربيد، لكن هذا القول أكثر تعرضًا للشك فى القول السابق.

لقد أبدى الآثينيون ـ شأنهم فى ذلك شأن أبناء المدن الأخرى فى سائر العصور ومختلف القارات ـ أبدوا شيئًا من الكراهية لأولئك الذين حاولوا أن يتعلقوا بمستوى من الثقافة أعلى من المستوى الذى اعتادوه، فلما بلغ پركليز مرحلة الشيخوخة، جعل معارضيه يهاجمونه عن طريق مهاجمتهم لأصدقائه، فاتهموا فيدياس بأنه قد غش فى جزء من الذهب الذى كان معدًا ليزين به تماثيله، وسنوا قانونًا يجيز اتهام أولئك الذين لا يمارسون شعائر الدين، ويذيعون نظريات خاصة «بأجرام السماء»؛ وبناء على هذا القانون، وجهوا الاتهام إلى أناكسجوراس الذى أدانوه بأنه يعلم تلاميذه أن الشمس صخر ملتهب وأن القمر من تراب (وقد عاد متهمو سقراط فوجهوا إليه نفس هذه التهمة، فسخر منهم لأنها تهمة قدم بها العهد)؛ ولسنا ندرى على وجه اليقين ماذا حدث حيال ذلك، سوى أن أناكسجوراس كان لابد أن يغادر أثينا؛ والأرجح فيما يظهر أن پركليز هو الذى أخرجه من سجنه ومهد له سبيل الفرار؛ وعاد إلى أيونيا حيث أسس مدرسة وأوصى أن يكون موعد وفاته من كل عام يوم عطلة لتلاميذ المدرسة، ونفذت له وصيته.

ذهب أناكسجوراس إلى أن كل شىء قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، وأن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثار لشتى العناصر جميعًا، وإنما تبدو الأشياء على ما هى تبعا للعنصر الغالب عليها؛ فمثلا كل شىء يحتوى على نار، لكننا لا نسمى الشىء نارًا إلا إذا كان عنصر النار هوالسائد، وهو ـ مثل أمپاذقليس ـ لا يوافق على وجود الفراغ، قائلاً إن الساعة المائية أو الجلد المشدود يدل على أن هناك هواء حيث يظن أنه فراغ.

وهو يختلف عن أسلافه فى (اعتباره العقل (ناوس) عنصرًا أصيلا يدخل فى تركيب الكائنات الحية جميعًا، فيفرق بينها وبين المادة الميتة؛ وهو يقول إن فى كل شىء جزءًا من كل شىء، ما عدا العقل، وبعض الأشياء تحتوى عقلا إلى جانب

شتى العناصر؛ وللعقل قوة على كل شىء تدب فيه الحياة، والعقل لا نهائى يحكم نفسه بنفسه ولا يخالطه عنصر آخر، فلو استثنيت العقل وحده، وجدت كل شىء يحتوى على أجزاء من الأضداد جميعًا، كالحار والبارد، والأبيض والأسود، ومن رأيه أن الثلج أسود اللون (إلى حد ما).

والعقل مصدر الحركة كلها، فهو يسبب حركة دائرية تنتشر فى أرجاء العالم كله، وتجعل أخف الأشياء ينزاح إلى الحافة، وأثقلها يهوى تجاه المركز، والعقل متجانس، فهو لا يختلف سموا فى الحيوان عنه فى الإنسان، وإنما ترجع سيادة الإنسان الظاهرة إلى أن له يدين، وكل الفوارق البادية بين درجات الذكاء، إن هى فى حقيقة أمرها نتيجة لفوارق فى الأجسام.

ولهذا ترى أرسطو وسقراط الأفلاطونى يأسفان على أن أناكسجوراس قد أدخل عنصر العقلى فى حسابه، لكنه لم يستفد منه إلا قليل جدا، فيذكر أرسطو أن أناكسجوراس لم يجعل العقل عنصرًا إلا ليتخذ منه سببًا حين تعز عليه الأسباب، وهو لا يحجم عن تفسير الأشياء تفسيرًا آليًا إذا وجد إلى ذلك سبيلاً، وأنكر أن تكون الضرورة والمصادفة أصلين لوجود الأشياء، ومع ذلك لا تراه يذكر «تدبيرًا إلهيًا» فى فلسفته عن الوجود، والظاهر أنه لم يفكر طويلا فى أمور الأخلاق والدين، ومن المحتمل أن يكون منكرًا للآلهة كما زعم عنه متهموه، وقد تأثر بأسلافه جميعًا إلا فيثاغورس، فتأثر ببارمنيدس بمثل ما تأثر به (أى ببارمنيدس) أنباذقليس.

وله منزلة عالية فى العلم، فهوأول من بين أن القمر يضىء بأشعة منعكسة، ولوأننا نجد عند بارمنيدس فقرة خفية المعنى تدل بعض الدلالة على أنه أيضًا قد عرف ذلك، وكذلك قدم أناكسجوراس النظرية الصحيحة عن الكسوف والخسوف، وعرف أن القمر أدنى فلكا من الشمس، وقال إن الشمس والنجوم صخور مشتعلة، وإذا كنّا لا نحس حرارة النجوم، فما ذاك إلا لبعدها، وقال إن الشمس أكبر من پلپونيسوس، وإن فى القمر جبالا (وظن كذلك أن فيه سكانا).

الفصل التاسع

الذريون

اثنان هما اللذان وضعا أساس المذهب الذرى: لوقيبوس، وديمقرايطس؛ ومن العسير أن تفضل أحدهما عن الآخر، لأنهما يذكران معًا فى معظم الحالات؛ والظاهر أن بعض آثار لوقيبوس قد نسبت فيما بعد إلى ديمقريطس.

جاء لوقيبوس الذى ازدهر ـ على ما يظهر ـ حوالى سنة ٤٤٠ ق . م[1]، من ملطية، وتابع الفلسفة العلمية العقلية المرتبطة بتلك المدينة، وقد تأثر ابلغ الأثر ببارمنيدس وزينون؛ لكنه بلغ من قلة الذكر حدًا جعل أبيقور (وهو من أتباع ديمقريطس فيما بعد) ينكر وجوده إنكارًا تاما فيما يقال؛ وقد عاد بعض المحدثين إلى نشر هذه النظرية؛ لكننا إلى جانب هذا نصادف عدة إشارات إليه عند أرسطو، ويظهرلنا من غير المعقول أن تُذكر هذه الإشارات (وبينها نصوص مقتبسة) لو كان الرجل أسطورة لا أكثر.

وأما ديمقريطس فشخصية معاملها أكثر وضوحًا من ذلك بكثير؛ وهو من أهالى أبديرا فى تراقية، وأما عن تاريخه فقد قال هو عن نفسه إنه كان يافعًا لما كان أناكسجوراس شيخًا، فافرض أنه حوالى ٤٣٢ ق.م ؛ ويظن أنه ازدهر حوالى ٤٢٠ ق.م، وقد أكثر من الأسفار فى البلاد الجنوبية والشرقية طلبًا للمعرفة؛ ويجوز أن قد قضى زمنًا طويلا فى مصر، ولا شك فى أنه زار فارس، وبعدئذ عاد

إلى أبديرا حيث أقام؛ ويقول عنه « زلر Zeller»: «إنه يفوق كل من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة فى اتساع علمه، وهو يفضل معظم هؤلاء وأولئك فى حدة تفكيره وسلامته المنطقية.

عاصر ديمقريطس سقراط والسوفسطائيين، وكان ينبغى ـ لو اتخذنا الترتيب الزمنى أساسًا ـ أن نضعه فى مكان بعد هذا من سلسلة تاريخنا، والذى يحول دون ذلك هو تعذر انفصاله عن لوقيبوس، وعلى هذا الأساس ترانى أبحثه قبل سقراط والسوفسطائيين، على الرغم من أن جزءًا من فلسفته قصد به أن يكون ردًا على برتاجوراس الذى ينتمى إلى نفس المدينة التى ينتمى إليها ديمقريطس، والذى كان أشهر السوفسطائيين إطلاقًا. ولما زار بروتاجوراس مدينة أثينا، قوبل هناك مقابلة حماسية، على حين ترى ديمقريطس من ناحية أخرى يقول «ذهبت إلى أثينا فلم يعرفنى أحد» فقد انكرت أثينا فلسفته زمنًا طويلاً، ويقول «بيرنت»: «ليس من المقطوع به أن أفلاطون قد عرف شيئًا على الإطلاق عن ديمقريطس... لكن أرسطو ـ من جهة أخرى ـ يعرف ديمقريطس حق المعرفة، لأنه هو أيضا كان أيونيا من الشمال»[٢] فأفلاطون لا يذكره قط فى محاوراته، ويقول «ديوجنيس ليرتيوس» إنه كان يكرهه أشد الكراهية حتى لقد تمنى أن تحرق كتبه لها؛ لكن «هيث Heath» يعده رياضيًا ممتازًا[٣].

إن الأفكار الرئيسية التى يشترك فيها لوقيبوس وهرقليطس فى الفلسفة التى تعزى إليهما معًا، هى فى الحقيقة من وضع الأول؛ لكننا لا نكاد نرى سبيلا للفصل بين الرجلين فى تحليل تلك الأفكار الرئيسية بحيث ننسب لكل منهما نصيبه، ولانرى لهذا الفصل أهمية بالنسبة لغرضنا الذى نهدف إليه، بحيث يستحق منا عناء المحاولة؛ والذى أدى بـ «لوقيبوس» ـ إن لم تقل بـ «ديمقريطس» ـ إلى القول بالمذهب الذرى، هو محاولته أن يجد موقفًا وسطًا بين الواحدية والتعددة، كما يتمثلان فى بارمنيدس وأنباذقليس على التوالى؛ وقد جاءت وجهة نظر الذريين قريبة الشبه بما يقوله العلم الحديث، على صورة تستوقف النظر، وتراهما قد اجتنبا معظم الأخطاء التى كان التفكير التأملى عند اليونان أقرب إلى الوقوع فيها؛ فهما يعتقدان أن كل شىء مكون من ذرات، والذرات لا تقبل

الانقسام من الوجهة المادية، وإن تكن قابلة لهذا الانقسام من الوجهة الهندسية؛ ويذهبان إلى أن الذرات يفصلها بعضها عن بعض فراغ، وأن الذرات يستحيل فناؤها، وأنها كانت منذ الأزل، وستظل إلى الأبد في حركة دائمة، وأن هنالك من هذه الذرات عددًا لا نهاية له، بل لا نهاية لعدد أنواع الذرات التي تختلف بعضها عن بعض شكلا وحجمًا. ويقول أرسطو(٤) إن الذريين يذكرون أيضًا أن الذرات تختلف في درجة الحرارة، فأشدها حرارة هي الذرات الكرية التي تتألف منها النار، وأنها كذلك تختلف في الثقل، وهنا يقتبس من ديمقريطس العبارة الآتية: «كلما كبر حجم الذرة غير القابلة للأنقسام، ازداد ثقلها»، لكن هذا الرأي القائل بأن آراء الذريين قد نصت على أن للذرات - بحكم طبيعتها الأولية ثقلاً، لا يزال موضع خلاف بين الباحثين.

كانت الذرات من الأزل في حركة، لكن الشراح يختلفون على طبيعة الحركة الأولى؛ فبعضهم - خصوصًا «زلر» - يذهبون إلى أن أصحاب الفلسفة الذرية كانوا يظنون أن الذرات ساقطة أبدًا إلى أسفل، وأن أثقلها كان أسرعها هبوطًا، فكانت في هبوطها تلحق بالذرات الأخف، وتصدمها، فتنحرف هذه هنا وهناك كما تنحرف كرات البلياردو حين يخبط بعضها بعضا؛ ولاشك في أن هذا هو الرأي الذي أخذ به أبيقور، وأبيقور إنما أقام آراءه في معظم نواحيها على أسس من آراء ديمقريطس في محاولته - التي أعوزتها البصيرة النافذة أحيانًا - أن يهتدي بما أورده أرسطو من أوجه النقد، لكن ثمة من المبررات ما يكفي لإقناعها بأن الثقل لم يكن عند لوقيبوس وديمقريطس صفة أصيلة في الذرات، والأرجح أنهما كانا يعتقدان أن الذرات في أول أمرها كانت تتحرك حركات لا انتظام فيها، كالذي يقال في النظرية الحديثة عن الحركة في الغازات، فمن أقوال ديمقريطس أنه لم يكن في الفراغ اللانهائي أعلى ولا أسفل، وشابه بين حركة الذرات في النفس وحركة جزيئات الغبار في شعاع الشمس حين تسكن الريح؛ فهذه وجهة نظر أقرب إلى العقل من وجهة نظر أبيقور، وفي رأيي أن من حقنا أن نعزوها إلى لوقيبوس وديمقريطس(٥).

ونتج عن تصادم الذرات أن كونت مجموعاتها دوامات، ويمضى المذهب الذرى بعد ذلك فى شرح هذه الحركة الدائرية على نحو ما قال به أناكسجوراس لكن وجه التقدم هو أن تشرح الدوامات شرحًا آليا، أكثر مما تفسر بفعل العقل.

كان من الشائع قديمًا أن يوجه اللوم إلى الذريين على نسبتهم كل شىء للمصادفة، مع أنهم، على خلال ذلك، كانوا جبريين متزمتين، يؤمنون بأن كل شىء يحدث وفق قوانين طبيعية، حتى لقد أنكر ديمقريطس صراحة إمكان أن يحدث أى شىء بفعل الصدفة(٦). وعلى الرغم من أن لوقيبوس مشكوك فى وجوده إلا أن المعروف عنه هو أنه قال شيئًا واحدًا وهو: «لا شىء يحدث للاشىء، بل يحدث كل شىء على أساس وبحكم الضرورة»؛ نعم إنه لم يبين لماذا لزم للعالم أن يكون فى البداية على الصورة التى كانت، فيجوز أن تكون هذه البداية عنده هى وحدها نتيجة المصادفة، أما وقد تم للعالم وجوده، فطريق سيره بعدئذ محدد على صورة واحدة بمقتضى القوانين الآلية؛ وقد توجه أرسطو وغيره، باللائمة إليه وإلى ديمقريطس، لأنهما لم يفسرا كيف نشأت الحركة فى الذرات بادئ ذى بدء، لكن الذريين كانوا فى هذا أقرب إلى المنهج العلمى من ناقديهم، فالسببية لابد لها أن تبدأ من شىء، وما دامت قد بدأت، فلا يمكن أن نلتمس سببا لذلك الشىء الأول الذى عنده بدأت، فقد تنسب العالم إلى «خالق» لكنك فى هذه الحالة نفسها لابد أن تترك «الخالق نفسه» بغير تعليل؛ فالواقع أن نظرية الذريين أقرب إلى نظرية العلم الحديث من أية نظرية أخرى مما ذهب إليه القدماء.

وقد أراد الذريون ـ على عكس سقراط وأفلاطون وارسطو ـ أن يفسروا العالم بغير اعتماد على فكرة الغاية أو العلة الغائية «فالعلة الغائية» لحادثة ما، هى حادثة فى المستقبل من أجلها حدثت الحادثة التى نحن بصددها، وهذه الفكرة الغائية لها تطبيق فى الأمور الإنسانية، فلماذا يخبز الخباز الخبز؟ لأن الناس سيحسون الجوع؛ ولماذا تمد السكك الحديدية؟ لأن الناس ستنشأ عندهم رغبة فى السفر؛ وفى مثل هذه الحالات تفسر الأشياء بغاياتها؛ فإذا سألنا «لماذا؟» عن حادثة ما؛ فنحن إنما نقصد إلى أحد أمرين؛ فإما أن نقصد: «إلى أى غرض تؤدى هذه الحادثة؟» وإما أن يكون المقصود: «ما الظروف السابقة التى سبقت

الحادثة فسببتها؟»؛ والجواب عن السؤال الأول تفسير غائى للشىء، أعنى تفسيراً، للشىء بعلله الغائية، وأما الجواب عن السؤال الثانى فتفسير آلى؛ ولست أرى كيف كان يمكن للناس أن يعلموا مقدماً أى هذين السؤالين ينبغى أن يسأل أم هل ينبغى للمعلم أن يسأل السؤالين معا؛ لكن التجربة قد دلت على أن السؤال الآلى هو الذى يؤدى إلى المعرفة العلمية، على حين لا يؤدى السؤال الغائى إليها؛ وقد ألقى الذريون السؤال الآلى، وأجابوا عنه إجابة آلية، ثم جاء من بعدهم حتى عصر النهضة، فكانوا أكثر اهتماماً بالسؤال الغائى، وبهذا ساروا بالعلم فى طريق مسدود.

على أن السؤالين كليهما محدودان بحد كثيراً ما ينسى فى التفكير العامى وفى الفلسفة على السواء؛ فليس فى مستطاع الإنسان أن يسأل أيا من السؤالين عن العالم باعتباره كلا واحداً (بما فى ذلك الله) وكل ما يمكن هو أن نسأل عن أجزاء العالم؛ أما التفسير الغائى فسرعان ما يصل بك عادة إلى «خالق» أو على الأقل إلى «مدبر» يحقق أغراضه فى مجرى الطبيعة، لكن إذا أخذ العناد مأخذه من شخص بحيث تمسك بالغائية تمسكًا شديداً فسيسأل بعد ذلك: ما الغاية التى يحققها وجود «الخالق» وعندئذ يتضح فى جلاء أن سؤاله خروج على الدين؛ فضلا على أن سؤاله هذا بغير معنى، لأنه لكى يكون ذا معنى، لابد لنا أن نفرض أن «الخالق» قد خلقه «خالق أعلى منه» أراد بخلقه إياه أن يحقق لنفسه غرضاً وعلى ذلك ففكرة الغاية لا يمكن تطبيقها إلا داخل حدود الكون لا على الكون بأسره دفعة واحدة.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن التفسيرات الآلية، فحادثة تسببها حادثة أخرى، وهذه الأخرى تسببها ثالثة وهكذا؛ أما إذا سألنا عن سبب للكل، ألفينا أنفسنا منساقين مرة أخرى «للخالق» الذى لابد أن يكون هو نفسه غير معلول لعلة؛ وعلى ذلك فكل التفسيرات السببية لابد أن تكون لها بداية نفرضها فرضاً جزافاً، ومن هذا يتبين أن الذريين لم يكن بهم عيب حين تركوا الحركات الأولى للذرات بغير تعليل.

ولا ينبغى أن يذهب بك الظن إلى أن العلل التى ساقوها تأييدًا لنظرياتهم، كانت تجريبية كلها؛ فلقد عادت العصور الحديثة إلى النظرية الذرية لتفسر بها حقائق كيميائية، لكن هذه الحقائق لم تكن معروفة لدى اليونان، فلم يكن فى الأزمان القديمة حد فاصل كل الفصل بين المشاهدة التجريبية والتدليل المنطقى؛ نعم إن بارمنيدس قد ازدرى الحقائق المشاهدة بالحس ازدراء، لكن أمباذقليس واناكسجوراس أبيا إلا أن يمزجا ميتافيزيقاهما بمشاهدات أجرياها على الساعات المائية والدلاء التى تتحرك حركة دوارة؛ فإلى أن جاء السوفسطائيون لم يتطرق الشك لأحد من الفلاسفة ـ فيما يظهر ـ بأنه من الممكن للميتافيزيقا والفلسفة الكونية الكاملتين أن يقوما على مزيج من تدليل عقلى فى الأغلب مع قليل من المشاهدة الحسية؛ وقد شاء حسن الحظ للذريين أن يضعوا أصابعهم على فرض علمى لم يقم الدليل على صدقه إلا بعد ألفى عام، لكن إيمانهم به ـ رغم صدقه ـ كان إذ ذاك لا يقوم على أى أساس سليم(٧).

كان لوقيبوس كسائر فلاسفة عصره، يعنيه أن يلتمس وسيلة للتوفيق بين آراء پارمنيدس وبين الحقيقة الصارخة، حقيقة أن فى العالم تغيرًا وحركة؛ فكما يقول ارسطو(٨):

«على الرغم من أن هذه الآراء (آراء پارمنيدس) تبدو كأنما تلزم منطقيًا فى البحث الدياليكتيكى، إلا أن الإيمان بصدقها يظهر قريبًا جدًا من الجنون إذا ما جعل المرء فى اعتباره الحقائق الواقعة؛ إذ إنك لن تجد مجنونًا قد أوغل فى جنونه إلى حد أن يفترض بأن النار والثلج «شىء واحد»؛ لكنك قد تجد من الناس من يكتفون من درجات الجنون بدرجة تجعلهم لا يرون فرقًا بين ما هو صحيح فعلا وبين ما يبدو صحيحًا بحكم العادة».

على أن لوقيبوس قد ظن أنه وفق إلى نظرية لا تتنافى مع الإدراكات الحسية، ولا تناقض النشأة والزوال، ولا الحركة وتكثر الأشياء؛ فقد تساهل فى الرأى ليصون حقائق الواقع الذى تدركه الحواس؛ كذلك تنازل من جهة أخرى لأصحاب المذهب الواحدى فسلم معهم بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ، فنتج

عن تساهله هنا وهناك، الرأى الذى صاغه كما يأتى: «إن الفراغ لا وجود، وليس بين أجزاء الوجود جزء مما يدخل فى دائرة اللاوجود، لأن ما هو موجود بمعنى الكلمة الدقيقة هو امتلاء مطلق، على أن هذا الامتلاء ليس بواحد بل هو على خلاف كثرة لا نهاية لعددها ولا ترى العين أجزاءها بسبب ضآلة حجمها، والكثير يتحرك فى فراغ (لأن ثمة فراغًا) فإذا ما اجتمع هذا الكثير بعضاً مع بعض تكون من اجتماعه نشأة جديدة، ثم إذا تفرق تكون من فرقته زوال، فضلا عن أجزاء هذه الكثرة تفعل وتنفعل كلما تصادف اتصال بعضها ببعض (لأنها عندئذ لا تكون واحدة) وهى تلد جديداً باجتماعها وتشابكها؛ ومن جهة أخرى يستحيل أن ينشأ من الواحدة بمعنى الواحدية الصحيح تكثر، ولا أن ينشأ من الكثرة بمعنى التكثر الصحيح واحد؛ فذلك مستحيل».

فلنلاحظ أن هنالك نقطة واحدة لم يختلف عليها أحد حتى الآن، وهى أن الحركة مستحيلة فى الامتلاء؛ وهم جميعًا فى هذا الرأى مخطئون، فقد تحدث حركة دائرية فى الامتلاء، على شرط أن تكون هذه الحركة موجودة فى ذلك الامتلاء منذ الأزل؛ إنهم رأوا ما راوه على أساس أن الشىء لا يتحرك إلا فى مكان خال، وأنه لا خلاء فى الامتلاء، ولقد يجوز بحق أن قول قائل إن الحركة يستحيل أن تبدأ فى الامتلاء، لكنه لا يجوز أن يزعم الزاعم وهو صادق فى زعمه أن الحركة يستحيل عليها الحدوث فى الامتلاء على أية صورة من الصور؛ ومهما يكن من أمر فقد خيل لليونان أن الإنسان إما أن يسلم تسليمًا بعالم ثابت لا يتغير كالذى يقول به پارمنيدس وإما أن يسلم بوجود الفراغ.

لقد بدت حجج پارمنيدس ضد اللاوجود مستحيلة التنفيذ من الوجهة المنطقية، وهى تثبت عدم وجود فراغ، ثم تأيدت تلك الحجج حين تبين لهم أنه حيثما كان يظن ألا شىء موجود، كانت ثمة هواء (وفى هذا مثل يوضح المزيج المهوش من المنطق ومشاهدة الحواس، الذى كان شائعًا)، ونستطيع أن نحدد موقف پارمنيدس على الوجه الآتى: «إنك تزعم أن ثمة فراغًا موجوداً، وإذن فالفراغ ليس عدما، وإذن فليس فراغًا»؛ ولسنا نزعم أن الذريين قد ردوا على هذه الحجة وكل ما فعلوه هو أنهم أعلنوا عزمهم على إهمالها على أساس أن

الحركة حقيقة واقعة ندركها بخبرتنا، وعلى ذلك فلابد أن يكون ثمة فراغ، مهما يتعذر علينا تصوره[٩].

ولنأخذ الآن فى استعراض ما طرأ على هذه المشكلة فيما بعد ذلك؛ فأول وأوضح طريقة لاجتناب المشكلة المنطقية هو أن نفرق بين المادة والمكان؛ فبناء على هذه النظرية ليس المكان عدما، لكنه فى طبيعته شبيه بالوعاء الذى يجوز أن يمتلئ أو لا يمتلئ أى جزء منه بالمادة. ويقول أرسطو (علم الطبيعة ٢٠٨ب): «إن النظرية القائلة بأن الفراغ موجود تتضمن وجود المكان، لأنك تستطيع أن تعرف الفراغ بأنه المكان تجرد من الجسم». وجاء نيوتن فعرض هذا الرأى عرضًا أوضح ما يكون العرض، إذ هو يثبت وجود المكان المطلق، وهو يميز ـ تبعًا لذلك ـ الحركة المطلقة من الحركة النسبية؛ وفى الخلاف الذى نشب على رأى كوبرنيق، كان الجانبان المتعارضان كلاهما يسلمان بهذه الوجهة من النظر (مهما يكن إدراكهما بهذا التسليم ضئيلا) ما داما قد ظنا أن هنالك اختلافا بين قولنا «إن أجرام السماء تدور من الشرق إلى الغرب»؛ وقولنا «إن الأرض تدور من الغرب إلى الشرق. فلو كانت الحركة كلها نسبية لكان هذان القولان عبارتين مختلفتين تعبران عن حقيقة واحدة بطريقتين، كقولنا «چون هو والدچيمز» و«چيمز هو ابن چون». لكن لو كانت الحركة كلها نسبية، وكان المكان غير ذى وجود قائم بذاته، لألفينا انفسنا أمام حجج پارمنيدس ضد فراغ، لا نجد لها ما يفندها

لقد قال ديكارت ـ الذى أورد من الحجج ما أشبه به على وجه الدقة حجج الفلاسفة اليونان الأولين ـ قال إن الامتداد هو جوهر المادة، وعلى ذلك تكون المادة موجودة فى كل مكان، والامتداد فى رأيه صفة يوصف بها موضوع، لا موضوع تحمل عليه صفة ما؛ والموضوع الذى يوصف بالامتداد هو المادة، وبغير وجود المادة الموصوفة بالامتداد لا يكون للامتداد نفسه وجود، وعنده أن المكان الفارغ عبارة لا معنى لها، كالسعادة بغير كائن حساس يقال عنه إنه سعيد؛ وكذلك آمن ليبنتز بالامتلاء (أى عدم وجود فراغ) وبنى إيمانه ذاك على أسس تختلف بعض الشىء عن أسس ديكارت؛ لكنه ذهب إلى أن المكان عبارة عن مجموعة علاقات لا أكثر؛ ولقد دار نقاش مشهور حول هذا الموضوع بين ليبنتز

ونيوتن، ومثل نيوتن فى ذلك النقاش نائب عنه هو كلارك؛ ولبث الخلاف قائمًا بغير حسم حتى جاء أينشتين، فكانت نظريته هى العامل القاطع فى نصر ليبنتز.

وبينما ترى عالم الطبيعة الحديث لا يزال يعتقد أن المادة ذرية التركيب بوجه من الوجوه، فإنه لا يؤمن بوجود مكان فارغ؛ فحيث لا تكون مادة، فإن شيئًا ما يكون موجودًا، وعلى الأخص موجات ضوئية؛ فلم يعد للمادة تلك المكانة الرفيعة التى ظفرت بها فى عالم الفلسفة بفضل ما أورده پارمنيدس من حجج؛ إنها ليست عنصرًا ثابتًا لايتغير، بل هى لا تزيد على كونها طريقة لتجمع مجموعات من حوادث وبعض الحوادث ينتمى إلى مجموعات يمكن اعتبارها أشياء مادية، وبعضها الآخر ـ كموجات الضوء مثلا ـ لا تنتمى إلى مثل تلك المجموعات: إن الحوادث هى قوام العالم، ولكل حادثة أجل قصير؛ وعلى هذا الوجه يكون علم الطبيعة الحديث فى جانب هرقليطس ضد پارمنيدس؛ لكنه كان فى جانب پارمنيدس حتى عهد آينشتين ونظرية النشاط الذرى (الكوانتم).

أما النظرة الحديثة فى موضوع المكان، فهى أن المكان لا هو عنصر كما ذهب نيوتن، وكما كان ينبغى أن يذهب لوقيبوس وديمقريطس، ولا هو صفة توصف بها أجسام ممتدة، كما ظن ديكارت؛ لكنه مجموعة علاقات كما ارتأى ليبنتز؛ ولسنا نستطيع قولا قاطعًا فيما إذا كان هذا الرأى لا يتعارض مع وجود الفراغ؛ فيجوز إذا ما استعنًا بالمنطق المجرد وحده ألا نجد تعارضًا عن الآخر بمسافة معينة تطول أو تقصر، ولا يلزم عن تلك المسافة وجود أشياء متوسطة بين ذينك الشيئين، لكن هذه النظرة ليست بذات نفع إطلاقًا لعلم الطبيعة الحديث: فمنذ ظهر أينشتين أصبحت المسافة بين حوادث لا بين أشياء، وهى تتضمن الزمان ما تتضمن المكان، إن النظرة الأولى هى فى جوهرها فكرة تنبنى على أساس السببية، وليس فى علم الطبيعة الحديث فعل من بعد؛ وعلى كل حال فهذا كله قائم على أسس تجريبية أكثر مما يقوم على أسس منطقية، فضلا عن النظرة الحديثة لا يمكن وضعها إلا فى صورة المعادلات التفاضلية، وهى على هذه الصورة لا يفهمها فلاسفة العصر القديم.

وقد يظهر تبعًا لذلك، أن التطور المنطقى لآراء الذريين ينتهى إلى نظرية نيوتن فى المكان المطلق، وهذا المكان المطلق يحل لنا مشكلة وصف اللاموجوة بأنه حقيقة واقعة؛ وليس فى الإمكان أن تجد ما تعارض به هذه النظرية من الوجهة المنطقية وإنما الاعتراض الرئيسى هو أن المكان المطلق يستحيل إطلاقًا أن نعرف عنه شيئًا، وعلى ذلك فلا يمكن اتخاذه فرضًا ضروريًا فى علم يقوم على التجربة الحسية؛ واعتراض آخر أقرب إلى النزعة العملية مما ذكرنا، وهو أن علم الطبيعة يمكنه أن يستغنى عن ذلك المكان المطلق؛ ومع ذلك فالعالم الذى تصوره الذريون ما يزال ممكنًا من الوجهة المنطقية، وهو أقرب شبها بالعالم الواقعى من أى عالم آخر مما تصور الفلاسفة القدماء.

لقد عمد ديمقريطس إلى تحليل نظرياته تحليلا على كثير من التفصيل، وإن بعض تحليله هذا ليسترعى منا الاهتمام؛ فقال إن كل ذرة لا يمكن النفاذ خلالها ولا تقسيمها لأنها لا تحتوى على فراغ؛ فأنت إذا استخدمت سكينًا لقطع تفاحة، كان على السكين أن تلتمس لنفسها أماكن خالية حتى تستطيع أن تنفذ خلال التفاحة، ولو كانت التفاحة لا تحتوى على خلاء، لكانت صلبة إلى حد الصلابة اللانهائى، ولكانت تبعًا لذلك غير قابلة للانقسام انقساما ماديا؛ فكل ذرة لا يطرء عليها تغير من الداخل، وهى فى حقيقة أمرها بمثابة «الواحد عند پارمنيدس»؛ وكل ما تفعله الذرات هو أن تتحرك ويخبط بعضها بعضها، ثم يشترك بعضها مع بعض إذا تصادف أن كانت فى أوضاع تسمح لها بالتشابك؛ إنها مختلفة الأشكال اختلافًا شديدًا، فالنار قوامها ذرات كرية صغيرة، وكذلك النفس؛ وتصادم الذرات يحدث دوامات، والدوامات تنشئ أجسامًا، ثم تنشئ فى النهاية عوالم مختلفة[١٠]؛ فهنالك عوالم كثيرة، بعضها فى طريقه إلى النماء وبعضها فى طريقه إلى الفناء، وبعضها قد لا يكون فيه شمس ولا قمر، وبعضها قد يكون فيه شموس وأقمار عدة، ولكل عالم مبدأ ونهاية، وقد يدمر عالم إذا اصطدم به عالم أكبر؛ ويمكن تلخيص هذه الفلسفة الكونية بهذه الأبيات التى نظمها شيلى:

ما زالت عوالم تكر على عوالم

منذ بداية الخلق حتى الفناء

كأنها الفقاقيع على صفحة النهر

تلمع وتنفجر وتختفى مع التيار

وتطورت الحياة من الطينة اللزجة الأولى؛ وهنالك بعض النار فى كل أجزاء الكائن الحى، لاسيما فى الدماغ أو فى الصدر (على خلاف فى ذلك بين الثقات) والفكر ضرب من الحركة، وعلى ذلك فهو قادر على إحداث الحركة فيما عداه؛ والإدراك والتفكير عمليات فيزيقية، والإدراك نوعان: إدراك بالحواس وإدراك بالعقل، والإدراكات التى من النوع الثانى لا تعتمد إلا على الأشياء المدركة، بينما إدراكات النوع الأول تعتمد إلى جانب ذلك على الحواس، ولذا فهى معرضة للخداع؛ وذهب ديمقريطس إلى ما ذهب إليه لوك من أن صفات كالحرارة والطعم واللون ليست حقيقة فى الشىء المدرك نفسه، بل هى راجعة إلى أعضاء الحس فينا بينما صفات كالثقل والكثافة والصلابة تكون فى الشىء نفسه حقا.

كان ديمقريطس ماديا صميما؛ فعنده - كما رأينا - تتركب النفس من ذرات، والتفكير عملية فيزيقية؛ وليس للكون فى رأيه غاية ينشدها، إذ ليس هناك إلا ذرات تسير بمقتضى قوانين آلية؛ ولم يؤمن بالديانة الشعبية، وفند العقل الذى قال به أناكسجوراس؛ وفى الأخلاق اعتبر البهجة غاية الحياة، وعد الاعتدال والثقافة خير وسيلتين تؤديان إلى تلك الغاية، وكره كل ما يتصف بالعنف وحدة العاطفة، ولم يشجع على الاتصال الجنسى لأنه - كما قال - ينطوى على طغيان اللذة على الإدراك الشعورى طغيانًا ساحقًا؛ وكان للصداقة عنده قيمة كبرى، لكنه أساء الظن بالنساء ولم يرغب فى أن يكون له أبناء، لأن تربيتهم تعطل الفلسفة؛ وهو فى كل ذلك شديد الشبه بـ «جرمى بنتام jeremy bentham» وهو شبيه به أيضًا فى حبه لما كان اليونان يسمونه بالديمقراطية[١١].

إن رأيى أنا على الأقل، هو أن ديمقريطس آخر الفلاسفة اليونان الذين

تخلصوا من غلطة معينة أفسدت كل ما تلاه من فكر عند القدماء ورجال العصور الوسطى؛ فكل الفلاسفة الذين تناولناهم بالبحث حتى الآن، قد شغلوا أنفسهم بمجهود لا يشوبه الهوى الشخصى، محاولين به أن يفهموا العالم. وقد حسبوا فهم العالم أيسر مما هو على حقيقته، ولكنهم بغير هذا التفاؤل لم يكن من الممكن لهم أن يشجعوا فيبدءوا المسير؛ وكان موقفهم فى أغلبه علميا سليما، إلا حين اقتصروا على بلورة الأهواء الشائعة فى عصرهم؛ لكن موقفهم لم يكن علميا فقط، بل كان كذلك قوى الخيال شديد المراس، مليئًا بلذة المغامرة؛ وكان كل شىء يستثير اهتمامهم ـ الشهب والكسوف والخسوف؛ والأسماك والأعاصير والدين والأخلاق؛ واجتمع فيهم نفاذ الذكاء وحماسة الأطفال.

ومنذ ذلك العهدفصاعدًا، بدأت أول الأمر بذور الفساد تبذر، على الرغم مما أدوه من مجهودات لم يسبق لها نظير، ثم أعقب ذلك انحلال تدريجى، فوجه الخطأ ـ حتى عند خيرة الفلاسفة بعد ديمقريطس ـ هو الاهتمام الزائد عما ينبغى بالإنسان، بالقياس إلى اهتمامهم بالكون؛ فأولا طغت موجة الشك مع السوفسطائيين، وأدى ذلك الشك إلى دراسة الطريقة التى بها نعرف ما نعرفه، أكثر من بذل مجهود لتحصيل معرفة جديدة؛ ثم تبع ذلك اهتمام بالأخلاق صحب سقراط، وجاء أفلاطون فنبذ عالم الحس إيثارًا منه لعالم الفكر الخالص الذى خلقه لنفسه بنفسه؛ ومع أرسطو جاءت العقيدة بأن الغاية هى الفكرة الرئيسية فى العلوم، فعلى الرغم من عبقرية أفلاطون وأرسطو، كان لتفكيرهما شرور انتهت إلى ما لا حد له من الأذى، وبعد عهدهما فتر النشاط وعادت الخرافات الشعبية إلى سطوتها القديمة شيئًا فشيئًا، ولما انتصرت الأورثوذكسية الكاثوليكية نشأت نظرة فيها بعض الجدة؛ غير أن الفلسفة لم تستعد ما كان من لها من القوة والاستقلال الذين تميز بهما أسلاف سقراط فى عصر النهضة.

الهوامش

(١) يرى Cyrtil Bailey فى كتابه «الذريون اليونان وابيقور» انه ازدهر حوالى ٤٣٠ ق.م أو قبل ذلك بقليل.

(٢) راجع «من طاليس إلى أفلاطون» ص ١٩٣.

(٣) راجع «الرياضة عند اليونان» ج ١، ص ١٧٦.

(٤) «الكون والفساد» ١٣١٦.

(٥) أخذ «بيرنت» بهذا التفسير، كما أخذ به ـ عل الأقل فيما يخص لوقيبوس ـ بيلى Bailey (نفس المرجع المذكور سابقا، ص ٨٣).

(٦) انظر Bailey (نفس المرجع ص ١٢١ فى موضوع جبرية ديمقريطس).

(٧) ارجع فى موضع الأسس المنطقية والرياضية لنظريات الذريين إلى كتابه «الفلاسفة الرياضيون عند اليونان» فصل ٤.

(٨) «الكون والفساد» ٣٢٥.

(٩) يرى Bailey (نفس المرجع المذكور ص ٧٥) نقيض هذا الرأى، إذ يرى أن لوقيبوس كان عنده ما يجيب به على حجة بارمنيدس، وأن جوابه هذا كان «غاية فى الدقة» وجوهر جوابه هو اعترافه بوجود شىء لا جسدى (وهو الفراغ) وكذلك يقول Burnet: «انه من الحقائق العجيب أن الذريين الذين يعتبرون عادة أكبر دعاة النزعة المادية فى العصور القديمة، كانوا فى حقيقة الأمر أول من قال فى وضوح إن الشىء يمكن ان يكون حقيقياً دون أن يكون جسماً».

(١٠) انظر bailey (نفس المرجع المذكور فى ١٣٨ وما بعدها) لترى الطريقة التى كان المفروض عندهم ان هذا الأمر يحدث بها.

(١١) يقول: «الفقر فى الديمقراطية أفضل مما يسمونه ازدهاراً فى ظل الطغاة، بمقدار ما تفضل الحرية العبودية».

الفصل العاشر

بروتاجوراس

إن الفلسفات العظمى التى ظهرت قبل سقراط، والتى كنا حتى الآن بصدد عرضها، قد قابلتها فى النصف الثانى من القرن الخامس موجة من الشك، كان بروتاجوراس ـ كبير السوفسطائيين ـ هو أهم أعلامها؛ ولفظة «سوفسطائى» لم يكن لها معنى مرذول فى أول أمرها، إذ كان معناها أقرب ما يكون إلى ما نعنيه نحن اليوم من كلمة «أستاذ»؛ فقد كان السوفسطائى رجلا يكسب عيشه بتعليم الشبان بعض الأشياء التى كان يظن أنها قد تنفعهم فى الحياة العملية؛ ولما لم تكن الدولة عندئذ تخصص من مالها شيئًا لمثل هذا التعليم، فقد جعل السوفسطائيون يعلمون من كان فى مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم؛ وقد أدى ذلك إلى خلق شعور بالفوارق بين الطبقات، أخذ يزداد قوة بفعل الظروف السياسية القائمة إذ ذاك؛ فلئن كانت الديمقراطية هى المذهب الذى ظفر بالنصر السياسى فى أثينا وغيرها من المدن، إلا أن إجراء لم يتخذ للحد من ثروة أولئك الذين كانوا ينتمون إلى الأسرات الأرستقراطية القديمة ففى الأعم الأغلب كان الأغنياء هم الذين يحتضنون الثقافة التى تطلق عليها اليوم اسم «الثقافة الهلينية» إذ كان هؤلاء الأغنياء يتمتعون بالتعلم وبالفراغ، فضلا عما أنتجته الرحلات فى نفسهم من تلطيف حدة التحزب المغرض الذى ورثوه مع تقاليدهم؛ هذا إلى أن الزمن الذى أنفقوه فى

المجادلات قد أرهف من سرعة الخاطر عندهم، فما كان يسميه اليونان بالديمقراطية لم يؤثر قط فى نظام الرق عندهم ذلك النظام الذى مكن للأغنياء أن يتمتعوا بثرائهم دون أن يرهقوا مواطنيهم من الأحرار.

ومع ذلك ففى كثير من المدن ـ وفى أثينا بصفة خاصة ـ كان المواطنون الأفقر من سواهم يحسون إزاء الأغنياء عداوة مضاعفة، عداوة بسبب الحسد، وأخرى بسبب الحرص على التقاليد؛ فقد كانوا يفرضون فى الأغنياء ـ والفرض صواب فى أغلب الأحيان ـ أنهم خارجون على الدين وعلى قواعد الأخلاق؛ فقد كانوا يقلبون العقائد القديمة رأسًا على عقب، وربما كانوا كذلك يحاولون محو الديمقراطية؛ وهكذا حدث أن ارتبطت الديمقراطية السياسية بالجمود الثقافى؛ على حين كان هؤلاء الذين يجددون فى عالم الثقافة، أميل إلى أن يكونوا ثائرين من الوجهة السياسية؛ ومثل هذا الموقف تراه بعض الشىء فى أمريكا الحديثة، حيث تجد جمعية «تامانى Tammany» باعتبارها جمعية يغلب عليها الروح الكاثوليكية، مشتغلة بحماية القواعد الجامدة التقليدية فى الدين والأخلاق، ضد هجمات الحركات التنويرية؛ لكن أصحاب التنور العقلى أضعف من الوجهة السياسية فى أمريكا من أقرانهم فى أثينا، لأنهم فشلوا فى أن يندمجوا مع أصحاب السلطان فى قضية واحدة؛ ومع ذلك فترى هناك طبقة هامة رفيعة الثقافة، تهتم بالدفاع عن أصحاب السلطان، وأعنى بها طبقة رجال القانون فى الشركات، فمن بعض الوجوه يشبهون فيما يقومون به من مهام، جماعة السوفسطائيين فى أثينا وما كانوا يؤدونه من خدمات.

كانت الديمقراطية الأثينية من بعض الوجوه أكثر ديمقراطية من أى نظام حديث، على الرغم من نقصها الخطير فى استبعادها للعبيد والنساء؛ فكان القضاة ومعظم رجال السلطة التنفيذية ينتخبون بالاقتراع، ولا يلبثون فى وظائفهم إلا أمدًا قصيرًا، ولهذا كنت تراهم يمثلون أوساط المواطنين، كجماعة المحلفين اليوم، يعيبهم ما يعيب أوساط المواطنين من تحزب مغرض فى النظر إلى الأمور، ومن نقص فى الخبرة الفنية اللازمة؛ وبصفة عامة كان يستمع إلى القضية الواحدة عدد كبير من القضاة، وكان المدعى والمدعى عليه، أو المتهم

يحضران بشخصيهما، ولا يوكلان عنهما أحداً من رجال القانون المحترفين؛ وطبيعى والحالة هذه أن يعتمد النجاح أو الفشل إلى حد كبير على المهارة الخطابية فى استثارة الأهواء المحببة إلى نفوس الناس؛ فلئن كان الشخص مطالبًا بإلقاء خطبته بنفسه، فقد كان من حقه أن يستأجر إخصائيًا يعد له تلك الخطبة، على أن كثيرين كانوا يؤثرون فى هذا الصدد أن يستعينوا بما لهم على تعلم الفنون اللازمة للنجاح فى دور القضاء، وكان المفروض فى السوفسطائيين أنهم يعلمون هذه الفنون.

إن عصر پركليز فى التاريخ الأثينى شبيه بالعصر الفكتورى فى تاريخ إنجلترا، فقد كانت أثينا غنية قوية، لا تعكر صفوها الحروب كثيراً، ولها دستور ديمقراطى يقوم عليه رجال من الطبقة الأرستقراطية؛ وكما رأينا عند الكلام على أناكسجوراس، أخذت طائفة ديمقراطية معارضة لپركليز، تزداد قوة شيئًا فشيئًا، وتهاجم أصدقاءه واحداً فى إثر واحد؛ ونشبت حرب پلپونيز سنة ٤٣١ق.م[1]. وفشا الطاعون فى أثينا (شأنها فى ذلك شأن كثير غيرها من المدن) فهبط عدد السكان الذى كان قد بلغ مائتين وثلاثين ألفًا، هبوطًا فاحشًا، ولم يعد قط بعد ذلك إلى ما كان عليه[2]. وحدث أن حكمت محكمة مؤلفة من ألف وخمسمائة قاض وقاض على پركليز بالعزل من منصبه فى قيادة الجيش، وبغرامة جزاء ما اقترفه من تبديد أموال الدولة، ومات ابناه بالطاعون، ثم جاءته منيته فى السنة التالية لذلك (٤٢٩). وكذلك صدرت أحكام الإدانة على فيدياس وأناكسجوراس، واتهم إسپانيا بالخروج على قواعد الدين وبجعل منزله مباءة إفساد، لكنه برىء من هذا الاتهام.

فى مثل هذا المجتمع، كان من الطبيعى للأشخاص الذين كانوا يتوقعون أن يتعرضوا لعداوة الساسة الديمقراطيين، أن عملوا على اكتساب مهارة قضائية؛ ذلك لأن أثينا على الرغم من انغماسها فى توجيه الاتهامات للناس، كانت من وجه من الوجوه أقل بعداً من روح التسامح من أمريكا الحديثة، لأن أولئك الذين كانوا يتهمون بالخروج على الدين وبإفساد الشباب، كان يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم أمام القضاء.

وهذا يفسر لنا لماذا أحبت طائفة من الناس جماعة السوفسطائيين وكرهتهم طائفة أخرى؛ لكنهم بينهم وبين أنفسهم كان يخدمون غاية أبعد من ذلك عن الأهواء الشخصية، ومما لا شك فيه أن كثيرين منهم كانوا معنيين بالفلسفة عناية لا غبار عليها؛ فلئن رأيت أفلاطون يكرس مجهوده لتشويه حسناتهم والافتراء عليهم بالكذب، فلا تحكم عليهم بمحاوراته، خذ هذه الفقرة الآتية التى يهزل فيها أفلاطون بعض الشىء، وهى من محاورة يوتيديموس، وفيها يحاول سوفسطائيان، هما ديونيسودورس ويوتيديموس أن يريكا رجلا ساذجًا اسمه كليسيپوس، ويبدأ الحوار ديونيسودورس.

- إنك تقول إن لديك كلبًا؟

- فأجاب كليسيپوس: نعم وهو كلب فظيع.

- وللكلب جراء؟

- نعم، والجراء شديدة الشبه به.

- والكلب أبو الجراء؟

- نعن، فلست أشك فى أنى رأيته يلتقى مع أم الجراء.

- أليس الكلب كلبك؟

- نعم ولا شك فى ذلك.

- إذن فهو والد، وهو لك، فينتج عن ذلك أنه أبوك وأن الجراء إخوتك.

ثم خذ المحاورة المسماة بالسوفسطائى، وفيها تأخذ أفلاطون روح الجد أكثر من المحاورة السالفة، فهى مناقشة منطقية لموضوع التعريف فيستعمل فيها كلمة السوفسطائى على سبيل التوضيح؛ وليس ما يعنينا الآن هو ما فى المحاورة من منطق، وكل ما أحب أن أذكره عن هذه المحاورة الآن، هو نتيجتها الختامية:

«وإنه لتروى عن بروتاجوراس قصة لا شك فى أنها موضع للريبة، إلا أنها تصور علاقة السوفسطائيين بمحاكم القضاء فى عقول الناس؛ فيقال إنه علم

شابا على شرط أن يدفع له أجره إذا كسب الشاب أول قضية يترافع فيها، فإن خسر الشاب قضيته الأولى لم يدفع شيئًا، فكانت أول قضية للشاب قضية رفعها عليه بروتاجوراس نفسه للاستيلاء على أجر تعليمه إياه.

ومهما يكن من أمر، فحسبنا ما ذكرناه من أوليات، لنرى ماذا نعلمه حقا عن بروتاجوراس.

ولد بروتاجوراس حوالى سنة ٥٠٠ ق. م فى أبدريرا، وهى المدينة التى وفد منها ديمقريطس؛ وزار أثينا مرتين، ولم تكن الزيارة الثانية منهما بعد سنة ٤٣٢ ق. م، وألف تشريعًا لمدينة ثورياى سنة ٤٤٤ . ٣ ق. م وتروى رواية عنه بأنه اضطهد لخروجه على الدين، ولكن الظاهر أن هذه الرواية بعيدة عن الصواب، على الرغم من أنه كتب كتابًا أسماه «فى الآلهة» بداه هكذا: «أما عن الآلهة فلست أرانى على يقين من وجودهم أو عدم وجودهم، ولا من شكلهم كيف يكون، ذلك لأن ثمة أشياء كثيرة تعوق المعرفة اليقينية، وهى غموض الموضوع وقصر الحياة البشرية».

ويصف لنا أفلاطون فى محاورته «بروتاجوراس» زيارة بروتاجوراس الثانية لأثينا، وصفًا مشوبًا بشىء من السخرية؛ وهو يناقش آراءه مناقشة جادة فى محاورة «تياتيتوس» فهو مشهور قبل كل شىء بمذهبه القائل إن «الإنسان مقياس كل شىء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة». ويفسر هذا القول بأنه يعنى أن كل إنسان هو مقياس الأشياء جميعًا، وأنه إذا اختلف الناس، فليس هناك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطئ المخطئ، والمذهب فى جوهره مذهب متشكك، وهو فى أغلب الظن مبنى على «خداع» الحواس.

إن أحد المؤسسين الثلاثة لمذهب البراجماتية، وهو «ف. س. س. شلر F.C.C. Schiler» كان من عادته أن يقول عن نفسه إنه تلميذ لبروتاجوراس؛ وأظن أن مرجع هذا هو أن أفلاطون فى محاورة «تيتاتيتوس» يقترح تفسيرًا لمذهب بروتاجوراس أن تكون فكرة أفضل من فكرة، ولو أن الفكرة لا تكون أصدق من

فكرة أخرى؛ مثال ذلك أنه لو كان شخص مصاباً باليرقان، فإن كل شىء يبدو فى عينيه أصفر، ولا معنى لقولنا إن الأشياء فى حقيقتها ليست صفراء، إلا نقول إنها تبدو بهذا اللون أو بذاك للشخص وهو معافى؛ ومع ذلك فيمكننا القول بأنه لما كانت الصحة أفضل من المرض، ففكرة الشخص وهو سليم الصحة أفضل من فكرة الشخص المصاب باليرقان؛ وواضح أن هذا الرأى شبيه بوجهة نظر البراجماتية.

إننا إذا فقدنا الثقة فى وجود حقيقة موضوعية، كانت أغلبية الآراء فى أهداف حياتنا العملية، هى وحدها الوسيلة التى نحكم بها فيما نثق بصدقه؛ ومن ثم انتهى بروتاجوراس إلى نتيجة هى الدفاع عن القانون وعن التقاليد والأخلاق المرعية، فبينما كان على غير يقين ـ كما أسلفنا ـ هى الآلهة موجودة أو غير موجودة، لم يأخذه شك فى جووب عبادة الآلهة؛ فلا جدال فى أن هذه الوجهة من وجهات النظر هى الوجهة الصحيحة لرجل يجعل شكه النظرى مطرداً ومنطقياً.

لقد أنفق بروتاجوراس حياته فى عهد الرجولة فى رحلة متصلة يحاضر فيها كلما مر بإحدى مدن اليونان، ويعلم لقاء أجر «كل من أراد لنفسه مهارة عملية وثقافة عقلية عليا» (زلر Zeller ص ١٢٩٩). وقد اعترض أفلاطون اعتراضاً ممزوجاً بشىء من الخيلاء الكاذبة فى نظر هذه الأيام ـ اعترض على السوفسطائيين كيف يتقاضون أجراً على التعليم؛ ذلك أن أفلاطون نفسه كان له من ماله الخاص ما يكفيه، والظاهر أنه لم يستطع أن يشعر بشعور أولئك الذين لم يكن لهم مثل حظه وكم تلجئهم ضرورات الحياة إلى أخذ الأجور؛ ومن العجيب أن الأساتذة المحدثين الذين لا يجدون ما يبرر إحجامهم عن صرف مرتباتهم، قد أكثروا من ترديد اللوم الذى لام به أفلاطون السوفسطائيين.

يضاف إلى ذلك نقطة أخرى اختلف فيها السوفسطائيين عن معظم الفلاسفة المعاصرين، فقد كانت العادة ـ فيما عدا السوفسطائيين ـ أن ينشئ المعلم مدرسة تصطبغ ببعض صفات الإخاء بين أفرادها بحيث تنشأ بينهم حياة يشتركون فيها

كثيرًا أو قليلاً، ويقوم بينهم دائمًا نوع من الحكم أشبه ما يكون بالحكم فى الأديرة؛ وفى أغلب الأحيان كان ابناء المدرسة يسرون فى انفسهم مذهبًا لا يعلنونه لعامة الناس؛ كل ذلك كان من الأمور الطبيعية حيثما نشأت فلسفة مستمدة من المذهب الأورفى؛ أما السوفسطائيون فلم يصطنعوا شيئًا من هذا؛ فعلمهم الذى أرادوا أن يعلموه لم يكن ذا صلة ـ فى رأيهم بالدين أو الفضيلة، فقد كانوا يعلمون فن النقاش وكل ما عسى أن يعين على هذا الفن من ألوان المعرفة؛ وكانوا على استعداد ـ بصفة عامة ـ أن يبينوا لتلاميذهم كيف يمكن أن يدافعوا عن آراء معينة يعتنقونها هم؛ فجاء كل ذلك صدمة قوية لأولئك الذين اتخذوا من الفلسفة أسلوبًا للحياة مرتبطًا بالدين أوثق رباط، ولذلك نظروا إلى السوفسطائيين نظرتهم إلى الغر الفاجر.

إن الكراهية التى تعرض لها السوفسطائيون، لا من غمار الناس وحدهم، بل من أفلاطون وسائر الفلاسفة اللاحقين، كانت ترجع إلى حد ما ـ ولو أنه يستحيل علينا أن نحدد إلى أى حد كان ذلك ـ ترجع إلى تفوقهم العقلى. إن البحث عن الحقيقة حين تصدر عن إخلاص تام، لابد أن يغض النظر عن الاعتبارات الخلقية؛ فليس فى مستطاعنا ان نقدر مقدمًا أن الحقيقة التى نسعى وراءها ستجىء مؤيدة لأهواء الناس فى مجتمع معين؛ وكان السوفسطائيون على استعداد أن يتابعوا الحجاج حيث تسوقهم الحجة، وكثيرًا ما ساقتهم الحجة إلى التشكك، فذهب أحدهم ـ هو جورجياس ـ ألا شىء موجود، وأنه إن وجد شىء فليس هو بممكن المعرفة، وأنه حتى لو فرضنا جدلا أن ثمة شيئًا موجوداً، وأن شخصًا ما أتيح له أن يعرفه، فيستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين؛ ولسنا ندرى الآن ماذا كانت أدلته على رأيه هذا، لكننى أستطيع أن أتصور فى وضوح أنها كانت أدلة قوية من الوجهة المنطقية، ألزمت معارضيه إلزامًا أن يحموا أنفسهم بدرع من الدعوة إلى الإصلاح؛ إنك ترى أفلاطون شديد العناية دائمًا أن يؤيد الآراء التى من شأنها أن تجعل الناس يظنون به الفضيلة؛ فتكاد لا تجده فى موضع واحد أمينا أمانة عقلية، لأنه يسمح لنفسه أن يحكم على المذاهب بنتائجها الاجتماعية، وحتى فى هذا نفسه لا تراه أمينا، فهو يدعى أنه يتابع خطوات

التدليل وأنه يحكم بمقاييس نظرية خالصة، مع أنه فى حقيقة الأمر يلف الناس لفا حتى ينتهى به إلى نتيجة ترضى عنها الفضيلة. ولقد أدخل على هذا السوء فى الفلسفة كلها، فاستقر بها هذا السوء منذ عصره حتى اليوم، ويحتمل أن تكون كراهيته للسوفسطائيين هى التى خلعت - إلى حد كبير - هذه الصفة على محاوراته، فمن عيوب الفلاسفة جميعا منذ أفلاطون، أن أبحاثهم فى الأخلاق تسير على زعم أنهم يعرفون مقدمًا النتائج التى سيصلون إليها بعد البحث.

إنه ليبدو لنا أن قد كان هنالك رجال فى أثينا فى الشطر الأخير من القرن الخامس يعلمون مذاهب سياسية رآها معاصروهم خارجة على الأخلاق، ولا تزال تبدو كذلك للأمم الديمقراطية فى عصرنا الحاضر، ففى الكتاب الأول من الجمهورية يحاج ثراسيما كوس بأنه لا معنى للعدل إلا مصلحة الأقوى، وأن القوانين تسنها الحكومات لمصلحتها، وأنه ليس هناك مقياس موضوعى تلجأ إليه إذا ما نشب نزاع على السلطان، وكذلك اعتنق كالكليز - فيما يروى أفلاطون فى محاورة جورجياس - مذهبًا شبيهًا بهذا، إذ قال: إن قانون الطبيعة هو قانون الأقوى، لكن الناس أرادوا لأنفسهم راحة البال، فأقاموا من النظم الاجتماعية ومن المبادئ الخلقية ما يشكم القوى. إن أمثال هذه المذاهب قد لقيت رواجًا فى عصرنا الحاضر أكثر جدًا مما لقيته فى العصر القديم، ومهما يكن رأى الناس فيها، فليست هى بالنزعة التى تميز السوفسطائيين.

لقد شهدت أثينا - إبان القرن الخامس - تحولا - لا يعنينا الآن كم كان نصيب السوفسطائيين فيه - من بساطة فى العيش متزمتة صارمة، إلى صراع بين فريقين: أولهما سريع البديهة أميل إلى القسوة فى سخريته اللاذعة المرة، وثانيهما بطىء البديهة، ولا يقل عن الفريق الأول قسوة دفاعًا عن القواعد الموروثة التى أخذ بناؤها ينهار؛ وحدث فى أول القرن أن آلت الزعامة لأثينا على المدن الأيونية فى حربها مع الفرس، وظفرت بالنصر فى «ماراثون» سنة ٤٩٠ ق.م، ثم حدث فى آخر القرن أن لحقت الهزيمة بأثينا إسبرطة سن ٤٠٤ ق.م، وأعدم سقراط سنة ٣٩٩ ق.م؛ ففقدت أثينا بعدئذ أهميتها السياسية، لكنها اكتسبت سيادة ثقافية لاشك فيها، لبثت محتفظة بها حتى كتب النصر للمسيحية.

إننا لا نستطيع أن نفهم أفلاطون وما تلاه من فكر عند اليونان إلا إذا ألممنا ببعض حقائق التاريخ الأثينى فى القرن الخامس؛ ففى الحرب الفارسية الأولى كان النصر بمجده العظيم من نصيب الأثينيين، بسبب النصر الحاسم الذى وقع لها فى ماراثون؛ وفى الحرب الثانية التى نشبت بعد ذلك بعشر سنوات، كان الأثينيون لا يزالون يفوقون سائر اليونان فى البحر، أما فى البر، فكان النصر يرجع معظمه لأبناء أسبرطة، الذين اعترف لهم بالزعامة فى العالم الهلينى؛ غير أن الأسبرطيين كانوا لا يجاوزون بأفقهم العقلى حدود إقليمهم، فلم يمضوا فى متابعة الفرس بعد أن طردوهم من الأرض اليونانية فى القارة الأوروبية؛ لذلك كانت أثينا هى التى تولت زعامة اليونان فى القارة الأسيوية، وهى التى تولت كذلك تحرير الجزر التى كان الفرس قد غزوها، وكان التوفيق حليف الأثينيين فى كل هذا؛ فكانت أثينا هى القوة البحرية الأولى، وآلت إلى يديها رقابة استعمارية قوية على الجزر الأيونية، وازدهرت أثينا فى ظل پركليز الذى كان ديمقراطيًا معتدلاً واستعماريًا معتدلا، فهو الذى يرجع إليه الفضل الأول فى إقامة المعابد الكبرى، التى لا تزال آثارها الباقية عنوان مجد لأثينا، لتحل محل المعابد التى دكها اكزرسيس وازدادت المدنية ازديادًا سريع الخطى فى الثروة، وفى الثقافة، فحدث ما يحدث دائمًا فى مثل هذه العصور من تاريخ الأمم، خصوصًا إذا كانت الثروة قد جاءت نتيجة تجارة خارجية، وهو أن أخذت الأخلاق التقليدية والعقائد الموروثة فى الانهيار.

وشهدت أثينا فى ذلك العصر عددًا من نوابغ الرجال يستلفت النظر بضخامته إذ شهدت كتاب المسرحية الثلاثة: اسخيلوس وسوفوكليز وبوريپيد، فكل هؤلاء من القرن الخامس، وقد حارب اسخيلوس فى واقعة ماراثون، وشهد واقعة سلامس؛ وكان سوفوكليز ما يزال معتنقًا للعقيدة الدينية التى ورثها عن آبائه، أما يوريپيد فقد تأثر ببروتاجوراس وبروح التفكير الحر التى سادت عصره، ولذا ترى معالجته للأساطير مشوبة بالشك والنقد الهادم؛ وعلى الرغم من أن أرستوفان الشاعر الساخر، قد هزأ بسقراط والسوفسطائيين والفلاسفة إلا أنه كان واحدًا منهم؛ فيصوره لنا أفلاطون فى محاورة «المأدبة» صديقًا شديد الود لسقراط؛ وكذلك كان فيدياس النحات ـ كما أسلفنا ـ عضوًا فى جماعة پركليز.

إن تفوق أثينا فى هذه الفترة أميل إلى أن يكون نبوغًا فنيًا من أن يكون نبوغًا عقليًا، فلست تجد واحدًا من أعلام الرياضيين والفلاسفة فى القرن الخامس من بين الآثينيين؛ إلا إذا استثنيت سقراط، ولم يكن سقراط كاتبًا، بل كان رجلا حصر نفسه فى حدود الحوار الشفوى.

فلما نشبت الحرب البلوبونيزية سنة ٤٣١ ق.م؛ ومات پركليز سنة ٤٢٩ ق.م دخلت أثينا فى مرحلة أظلم من مراحل تاريخها؛ فلئن كانت السيادة البحرية لأثينا، إلا أن التفوق فى البر كان لأهل إسبرطة الذين احتلوا أرض أتكا مرة بعد مرة (ما عدا أثينا) خلال أشهر الصيف؛ ونتيجة ذلك هى أن أثينا ازدحمت بسكانها، وعانت أشد العناء من الطاعون، وفى سنة ٤١٤ ق. م أرسل الآثينيون حملة كبيرة إلى صقلية، آملين أن يحتلوا سر قصَّة التى كانت حليفة لأسبرطة، غير أنهم باءوا فى محاولتهم بالفشل، وأشاعت الحروب بين الآثينيين روح القسوة والاضطهاد، فلما غزوا جزيرة ميلوس سنة ٤١٦ ق.م، أعدموا كل رجالها الذين يقعون فى سن الخدمة العسكرية، واستعبدوا من بقى من سكانها، وقد كتب يورپيدس مسرحية «نساء طروادة» احتجاجًا على مثل هذه الوحشية؛ ولهذا الصراع جانب فكرى، لأن أسبرطة كانت زعيمة حكومة الأقلية، وأثينا كان مؤيدة للحكومة الديمقراطية، وكان عند الآثينيين ما يبرر ريبتهم فى أبناء الطبقة الأرستقراطية عندهم بحيث اتهموهم بالخيانة الوطنية، التى شاع بينهم أنها بعض السبب فى هزيمتهم البحرية الأخيرة فى واقعة «إيجوسپوتامى» سنة ٤٠٥ ق.م.

وفى نهاية الحرب أقام الأسپرطيون فى أثينا حكومة أورلجاركية (حكومة أقلية) تعرف باسم «حكومة الطغاة الثلاثين» وكان بعض هؤلاء الثلاثين ـ وفيهم كرتياس زعيمهم ـ من تلاميذ سقراط، فكرههم الشعب بحق، وأزيلوا عن الحكم خلال عام واحد، ولما أذعنت أسبرطة، عادت الديمقراطية إلى أثينا لكنها كانت ديمقراطية تملأ الضغائن نفسها؛ نعم إن الهدنة العسكرية بينها وبين أسبرطة، نصت على تحريم الانتقام المباشر من أعداء الديمقراطية من أبناء أثينا، لكن الديمقراطية كانت ترحب بكل ذريعة لا تنطوى تحت نصوص الهدنة، لتوجه الاتهام إلى أعدائها؛ وفى هذا الجو حدثت محاكمة سقراط وموته (٣٩٩ ق. م).

الهوامش

(١) انتهت سنة ٤٠٤ بهزيمة أثينا هزيمة منكرة.

(٢) انظر Bury في كتابه «تاريخ اليونان» جـ ١، ص ٤٤٤.

الجزء الثانى

سقراط وأفلاطون وأرسطو

الفصل الحادى عشر

سقراط

سقراط موضوعه جد عسير على المؤرخ؛ فلئن كان هنالك من الناس من لا نشك فى أننا نعلم عنهم جد قليل، ومن الناس من لا نشك فى أننا نعلم عنهم الشىء الكثير؛ فإن الأمر فى سقراط هو أننا لا ندرى هل نعلم عنه القليل أو الكثير؛ فليس من سبيل إلى الشك فى أنه كان من أبناء أثينا، متوسط الدخل، ينفق وقته فى مناقشات ويعلم الفلسفة للشبان، لكنه لم يكن يعلمهم لقاء أجر مثل السوفسطائيين؛ وليس من سبيل إلى الشك كذلك فى أنه، حوكم وحكم عليه بالموت، ثم نفذ فيه الإعدام سنة ٣٩٩ ق. م، لما كان يبلغ من العمر نحو السبعين؛ وكذلك ليس من سبيل إلى الشك فى أنه كان رجلاً بارزًا فى أثينا، ما دام أرستوفان قد صوره بقلمه الساخر فى رواية «السحاب؛ أما ما خلا ذلك عنه، فترانا ندخل فى منطقة من المعلومات لا يقين فيها؛ فقد كتب عنه اثنان من تلاميذه هما زينوفون وأفلاطون، فأفاضا القول عنه؛ لكنهما اختلفا فيما روياه اختلافًا بعيدًا؛ وحتى حين يتفقان على رواية واحدة، فإن زينوفون عندئذ ـ فى رأى «بيرنت» ـ يكون ناقلا عن أفلاطون؛ وأما حيث يختلفان فى الرواية؛ فبعض الناس يؤمن بهذا، وبعضهم يؤمن بذلك، وبعضهم لا يؤمن لا بهذا ولا بذلك؛ ولن أخاطر بتأييد أى من الجانبين فى مثل هذاالنزاع الخطير، لكنى سأوجز القول إيجازًا فى أوجه النظر المختلفة.

ولنبدأ بزينوفون، وهو رجل عسكرى لم يفرط الله فى موهبته العقلية، محافظ فى وجهة نظره على وجه العموم؛ فما يتألم له زينوفون أن يتهم سقراط بعدم التقوى وبإفساد الشبان ويؤكد أنه على عكس ذلك، كان معروفًا بتقواه، وكان له أحسن الأثر على أولئك الذين تأثروا به. والظاهر أن آراءه كانت أبعد ما تكون الآراء عن الثورة بل كانت أقرب إلى الآراء المعادة المكررة؛ ولعل زينوفون قد بالغ فى دفاعه هذا ـ لأنه بهذا الدفاع لا يعلل لنا لماذا كرهه الناس. ويقول «بيرنت» (فى كتابه من طاليس إلى أفلاطون ص ١٤٩): «إن دفاع زينوفون عن سقراط قد جاوز الحد فى نجاحه، إذ لو كان الأمر كما يصف، لما أعدم سقراط».

لقد كان هنالك اتجاه بين المؤرخين أن يظنوا الصدق فيما يرويه زينوفون بحذافيره، لأنه لم يكن من الذكاء ما يعينه على اختلاق ما ليس بصحيح؛ وهذا القول بعيد جدًا عن الصواب؛ ذلك لأن ما يقرره الرجل الغبى عما يقوله الرجل الذكى؛ يستحيل أن يكون دقيقًا، فالرجل الغبى يحول ـ على غير وعى منه ـ ما يسمعه إلى ما يستطيع هو أن يفهمه؛ وإنى لأفضل أن ينقل عنى فلسفتى ألد أعدائى من الفلاسفة، عن أن ينقلها صديق لا شأن له بالفلسفة؛ وعلى ذلك فلا نوافق على ما يقوله زينوفون فى كلتا الحالتين: إحداهما حين يكون الأمر المعروض متضمنًا لنقطة صعبة فى الفلسفة، والأخرى حين يكون جزءًا من تدليل يراد به البرهنة على أن سقراط قد اتهم بغير حق.

ومع ذلك فبعض ما ورد فى ذكريات زينوفون يقنعنا جدًا بصدقه؛ فهو يروى لنا (وكذلك يروى أفلاطون) كيف كان سقراط فى شغل لا ينقطع محاولا أن يضع أكفأ الرجال فى مناصب الحكم؛ وكان يسأل أسئلة كهذه: «إذا أردت إصلاح حذائى فمن ذا استخدم من الناس؟» فيجيبه شاب صريح بقوله: «تستخدم حذَّاء يا سقراط» فينتقل سقراط بسؤال فيلقيه على النجارين والنحاسين وغيرهم؛ وأخيرًا يسأل سؤالا كهذا: «ومن ذا يصلح سفينة الدولة؟» فلما وقع فى نزاع مع «الطغاة الثلاثين» منعه «كرتياس» ـ وهو رئيس هؤلاء الطغاة الثلاثين؛ وكان قد عرف أساليب سقراط جيد المعرفة لأنه تتلمذ له ـ منعه من المضى فى تعليم الشبان، وأضاف إلى ذلك قوله: «خير لك أن تترك الحديث فى الحذَّائين

والنجارين والنحاسين، فهؤلاء لابد أن يكونوا قد قتلوا بحثًا من كثرة ما قيل فيهم فى غضون محاوراتك» (زينوفون الذكريات، ك ١، فصل ٢) حدث ذلك أثناء الحكومة الأولجاركية القصيرة الأمد، التى أقامها الأسبرطيون (فى أثينا) فى ختام الحرب البلوبونيزية، لكن أثينا فى معظم أوقاتها كانت ديمقراطية، وبلغت من بعد الشأو فى الديمقراطية حدًا جعلها تنتخب قواد الجيش أنفسهم بالاقتراع، وقد صادف سقراط شابًا يريد أن يكون قائدًا، فأقنعه بأن من الخير له أن يلم بشىء من فن القتال، واقتنع الشاب بنصحه وقصد إلى حيث درس شوطًا قصيرًا فى ذلك الفن؛ ولما عاد أثنى عليه سقراط ببعض الثناء الممزوج بالسخرية، ثم أعاده من جديد يستزيد فى ذلك علمًا(١)، وكذلك جعل شابًا آخر يدرى مبادئ الشئون المالية، موحاول أن يصنع ذلك نفسه مع ناس كثيرين، وفيهم وزير الحرب، لكن الناس قرروا لأنفسهم أن يسكتوه بجرعة من السم، فذلك أيسر عليهم من معالجة الشرور التى كانت يشكو من وجودها.

أما فى رواية أفلاطون عن سقراط، فالمشكلة مختلفة كل الاختلاف عنها فى رواية زيتوفون، إذ المشكلة فى رواية أفلاطون هى أنه من أصعب الأمور أن تحكم إلى أى حد يريد أفلاطون أن يصور سقراط كما وقع فعلا فى التاريخ، وإلى أى حد يريد بالشخص الذى يسميه «سقراط» فى محاوراته أن يكون لسانًا معبرًا عن آرائه هو فحسب؛ فلم يقتصر أفلاطون على أن يكون فيلسوفًا، بل هو إلى جانب ذلك كاتب قوى الخيال شامخ العبقرية خفيف الروح؛ فلا يزعم أحد - بل ولا يدعى هو نفسه - أن الحديث الوارد فى محاوراته قد حدث كما ورده؛ ومع ذلك فهذا الحديث طبيعى إلى آخر حد، والأشخاص لا تكلف فيهم - على الأقل فى المحاورات التى كتبها فى المرحلة الأولى؛ لكن براعة أفلاطون فى الأدب القصصى هى التى تبقى شيئًا من الشك عليه مؤرخًا؛ إن شخصية سقراط كما وردت فى محاوراته شخصية متسقة الأجزاء، تثير اهتمام القارئ إلى أبعد الحدود، ومعظم الناس لا يستطيع خلق شخصية كهذه بخياله؛ لكننى أعتقد أن أفلاطون كان فى مقدوره أن يخلق مثل هذه الشخصية؛ أما هل كان ذلك ما فعله أو لم يكن، فذلك بالطبع موضوع آخر.

والمحاورة التى تعتبر عادة مطابقة للواقع التاريخى، هى محاورة «الدفاع» وهذه المحاورة تزعم أنها رواية للخطبة التى ألقاها سقراط دفاعًا عن نفسه أثناء محاكمته ـ وليست الرواية هنا بالطبع رواية حرف بحرف لماوقع، بل تسجيل لما بقى فى ذاكرة أفلاطون بعد وقوع الحادثة ببضعة أعوام، إذ جمع أفلاطون متفرقات ما كان يذكره بعضه إلى بعض، وأسبغ عليه من فنه الأدبى ثوبًا. لقد حضر أفلاطون المحاكمة، وما يتضح لنا وضوحًا لاشك فيه، أن ما أثبته أفلاطون فى هذه المحاورة هو أقرب ما يكون لما وعته ذاكرته مما قاله سقراط فعلا، وأن أفلاطون قد قصد فى هذه المحاورة بصفة عامة أن يكون مؤرخًا أمينًا يلتزم حدود الواقع؛ وعلى الرغم مما يحيط بالموقف هنا من شكوك، فهو كاف لتقديم صورة عن شخصية سقراط قريبة جدًا من التحديد الواضح.

وليست الحقائق الرئيسية المتصلة بمحاكمة سقراط محلا للشك؛ فقد بنى الاتهام على أساس أن «سقراط شرير، غريب الأطوار، يبحث فى دخائل الأشياء مما يقع تحت الأرض وفوق السماء؛ ويقلب الباطل حقا فى الظاهر، ثم يعلم كل هذا للناس» أما العلة الحقيقية فى كراهية الناس له فهى ـ فيما يقرب من اليقين ـ أنهم فرضوا فيه الاتصال بالحزب الأرستقراطى، إذ كان معظم تلاميذه من أعضاء هذا الحزب، وكان بعضهم فى مناصب الحكم، ودلوا بأفعالهم على ما تنطوى عليه نفوسهم من الشر؛ لكن الناس لم يكن فى مستطاعهم أن يصرحوا بسبب كراهيتهم لسقراط على هذا النحو، احترامًا لإنفاق الهدنة (بين أثينا وأسبرطة)؛ وحكمت الأغلبية بإدانته، وحكم عليه بالموت، لكن القانون الأثينى كان يعطيه الحق فى أن يقترح لنفسه عقابًا أخف من هذا؛ وكان من حق القضاة بعدئذ أن يختاروا ـ إذا ثبتت لهم إدانة المتهم بين العقوبة التى فرضها الاتهام والعقوبة التى اقترحها الدفاع؛ وإذن فقد كان من صالح سقراط أن طلب لنفسه عقوبة ذات وزن، لعل المحكمة أن ترى فيها الكفاية؛ لكنه اقترح غرامة قدرها ثلاثون «مينًا» وأبدى بعض أصدقائه (وفيهم أفلاطون) استعدادهم أن يضمنوا للمحكمة دفع الغرامة؛ لكن العقوبة المقترحة كانت من الضآلة بحيث أغضبت المحكمة، فحكمت عليه بالموت بأغلبية أكثر من الأغلبية التى أدانته؛ ولا شك فى

أنه توقع هذه النتيجة. وواضح أنه لم تكن به رغبة فى اجتناب عقوبة الموت بتساهل من جانبه قد يعد اعترافًا منه بجريمته.

كان موجهو الاتهام هم «أنايتس» وهو سياسى ديمقراطى؛ و«مليتس» وهو شاعر مأساة «شاب مغمور، طويل الشعر[٢] مسترخيه، متفرق اللحية، معوج الأنف؛ و«لايكون» وهو خطيب مجهول؛ زعم هؤلاء أن سقراط آثم فى عدم عبادته للآلهة التى تعبدها الدولة، وفى إحلاله آلهة جديدة محل هؤلاء، وهو فضلا عن ذلك آثم فى إفساده للشباب بتعليمهم وفق مبادئه.

ولسنا نريد أن نشغل أنفسنا أكثر مما فعلنا، بالمشكلة التى لا حل لها، وهى علاقة سقراط الأفلاطونى بحقيقة الرجل، فلننظر من فورنا إلى ما يجريه أفلاطون على لسانه ردًا على هذه التهم.

يبدأ سقراط باتهام متهميه بالفصاحة، صادًا عن نفسه هذه التهمة، وهو يقول : إن الفصاحة الوحيدة التى فى مقدوره هى فصاحة الحق، ولا ينبغى لهم أن يبغضوا منه إذا ما تحدث إليهم على مألوف عادته، بدل أن «يلقى خطبة معدة مزخرفة بما يليق بالمقام من ألفاظ وعبارات»[٣] فهو قد جاوز السبعين من عمره ولم يظهر فى ساحات القضاء حتى اليوم، فلابد لهم أن يغفروا له طريقة كلامه التى لا تنحو منحى الصيغ القضائية.

ويمضى فى حديثه فيقول إنه بالإضافة إلى متهميه الرسميين، هنالك طائفة كبيرة من متهمين غير رسميين، لم ينقطعوا - منذ كان القضاة أطفالاً - عن إذاعتهم فى الناس «عن رجل يدعى سقراط، وهو حكيم يتأمل فى أمور السماء العليا، وينقب فى الأرض السفلى، ويقلب الباطل حقًا فى الظاهر» ويقول: إن أمثال هؤلاء الرجال لا يفرض فيهم إيمان بالآلهة، وهذا الاتهام الذى يوجهه الرأى العام منذ زمن بعيد، أشد خطرًا من الاتهام الرسمى، ويزداد خطرًا على خطر، لجهله بالأشخاص الذين يصدر عنهم، إذا استثنينا أرستوفان[٤]، وهو فى رده على ذلك الأساس القديم الذى أثار مقت الناس له، قال إنه ليس من رجال العلم - «فلا شأن لى قط بالتفكير التأملى فى الطبيعة المادية» - وقال إنه ليس معلمًا، ولا

يتقاضى أجرًا على تعليمه، ويمضى فى الحديث ساخرًا من السوفسطائيين وينكر المعرفة التى يزعمون لأنفسهم إلمامًا بها، فإن كان ذلك كذلك، فما «علة تسميتى بالحكيم واشتهارى بهذه السمعة السيئة؟».

فقد يظهر أن راعية دلفى سئلت ذات يوم هل هنالك بين الناس من هو أحكم من سقراط، فأجابت بالنفى، ويزعم سقراط أنه تحير أشد الحيرة إزاء ذلك الجواب، لأنه لم يكن يعرف شيئًا، ومع ذلك فيستحيل على الإله الكذب، فلهذا طاف بين الناس الذين شاعت عنهم الحكمة، ليستوثق هل يستطيع أن يتهم الإله بالخطأ، فقصد بادئ ذى بدء رجلا من رجال السياسة، «ظنه كثير من الناس حكيما، وظن بنفسه أكثر مما ظن به الناس» فما أسرع ما تبين أن الرجل لم يكن من الحكمة فى شىء، وأوضح له ذلك فى رفق وثبات «فكانت النتيجة أنه كرهنى» فقصد بعدئذ إلى الشعراء وطلب إليهم أن يفسروا بعض فقرات وردت فى أشعارهم، لكنهم عجزوا عن أداء ما طلب إليهم، «فعرفت عندئذ أن الشعراء لا يكتبون الشعر صدورًا عن حكمة فيهم، لكنهم يكتبونه بضرب من العبقرية والوحى» ثم ذهب إلى رجال الصناعة، ولقى عندهم ما لقى عند هؤلاء من خيبة الرجاء، ويقول إنه فى غضون ذلك كله، كان يغى عليه صدور كثير من الناس ذوى الخطر، وأخيرًا انتهى إلى أن «اٌ& وحده هو الحكيم وأنه بجوابه ذاك إنما أراد أن يبين أن حكمة الناس قليلة الغناء، أو ليست هى بذات غناء على الإطلاق، فهو لا يقصد سقراط بذاته، وإنما يستخدم اسمى على سبيل المثل، فكأنما أراد أن يقول: «أيها الناس، إن أحكمكم رجل ـ مثل سقراط ـ يعلم أن حكمته فى الحق لا تساوى شيئًا» ولقد أنفق زمنه كل فى الكشف عن جهل من كانوا يزعمون لأنفسهم حكمة، مما أنزل به فقرًا مدقعًا، لكنه أحس أن واجبه هو أن يؤيد راعية الإله فيما قالت.

ويقول إن الشبان من الطبقات الغنية، لم يكن لهم من العمل كثير ما يشغل أوقاتهم، فكانوا يستمتعون بالإنصات إليه وهو يفضح جهل الناس، وكانوا ينسجون على منواله، فزادوا بعملهم هذا من أعدائه «لأن الناس لم يريدوا الاعتراف بأن ادعاءهم العلم قد افتضح».

وحسبنا هذا فيما يتصل بالفريق الأول من المتهمين.

ويبدأ سقراط بعد هذا فى مناقشة متهمه «مليتس» ـ «ذلك الرجل الفاضل الذى يحب وطنه حبًا صادقًا، كما يقول عن نفسه» فسأله: من هم الناس الذين يصلحون الشبان؟ يجيب مليتس بالإشارة أولا إلى القضاة، ثم يرغم، منساقًا خطوة خطوة، على القول بأن كل الأثينيين ـ ما عدا سقراط ـ يصلحون الشبان؛ وهنا يهنئ سقراط المدينة على حسن حظها؛ وبعد ذلك يقول إن الإنسان خير له أن يعيش بين اناس أفاضل من أن يعيش بين قوم أراذل، وعلى ذلك فيستحيل عليه أن يبلغ من الغفلة حدًا يجعله يفسد أبناء مدينته عمدًا؛ فإن كان قد أفسدهم عن غير عمد، كان واجب مليتس أن يرشده سواء السبيل، لا أن يوجه إليه اتهامًا.

لقد ذكر فى عريضة الاتهام أن سقراط لم يقتصر على إنكاره لآلهة الدولة، بل خلق من عنده آلهة جديدة؛ ومع ذلك فمليتس يقول عن سقراط إنه منكر للآلهة إنكارًا تاما، ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إنه يقول إن الشمس من صخر وإن القمر من تراب»، فيرد سقراط على ذلك بأن مليتس يحسب نفسه موجهًا للاتهام إلى أناكسجوراس الذى يمكن لأى إنسان أن يستمع إلى آرائه على المسرح لقاء «درهم» واحد (لعله يريد بذلك آراءه كما وردت فى مسرحيات يوريبيد)؛ ويبين سقراط بطبيعة الحال أن هذا الاتهام الجديد بإنكار الآلهة إنكارًا تاما، يناقض عريضة الدعوى، ثم ينتقل بعدئذ إلى نظرات أعم.

وبقية محاورة «الدفاع» يغلب عليها الصبغة الدينية؛ فقد كان سقراط جنديا، وثبت فى مكانه الذى أمر أن يثبت فيه، والآن «يأمرنى الله أن أؤدى رسالة الفيلسوف، التى هى البحث فى نفسى وفى سائر الناس» وإنه لما يشينه أن يتخلى عن مهمته الآن، كما كان يشينه أن يتخلى عن مكانه فى ميدان القتال؛ إن الخوف من الموت ليس من الحكمة، إذ لا يدرى أحد إن كان الموت لا يفضل الحياة، فلو وهب الحياة على شرط ألا يعود إلى ما عرف عنه حتى اليوم من تأمل فكرى، لأجاب: «أيها الأثينيون، إنى أكرمكم وأحبكم، وسأكون أطوع لله منى لكم[٥]. وما

دمت حيا قويا، لن أقلع عن ممارسة الفلسفة وتعليمها، مستميلاً إليها كل من عساني مصادفة... إذ اعلموا أن ذلك أمر الله، وأني مؤمن أن الدولة لم تشهد خيرًا أفضل من خدمتي لله». ثم يمضي قائلا:

«لدي ما أقوله فوق هذا، وقد تميلون إلى الصياح إذا ما قلته لكم، لكني أعتقد أنه من الخير لكم أن تسمعوني، ولهذا فإني ألتمس منكم ألا تصيحوا؛ أريد لكم أن تعلموا أنكم إذا قتلتم رجلا مثلي، فستضرون أنفسكم أكثر مما تضرونني؛ إنني لن أضار بأي حال من الأحوال، لن يضرني «مليتس»، كلا ولا «أنايتس» - إنهما لا يستطيعان أن يلحقا بي الأذى، لأن رجل السوء لا يسمح له أن يؤذي من هو أفضل منه؛ إنني لا أنكر أن «أنايتس» قد يقتل من هو أفضل منه، أو قد يطوح به إلى المنفى، أو قد يسلبه حقوقه المدنية، وقد يتصور، وربما تصور الناس معه، أنه ينزل به الأذى أكثر مما ينزل بنفسه؛ لكنني لا أوافق على ذلك، لأن الشر المنطوي عليه فعل كفعله - أعني الشر الكامن في إزهاق روح بغير حق - أعظم جدًا من ذلك الأذى».

ويقول إنه يدافع، لا من أجل نفسه، بل من أجل القضاة؛ إنه بمثابة النذير، أرسله الله للدولة، ولن يكون من اليسير أن نجد رجلا آخر مثله: «ففي ظني أنكم ربما تضيقون صدرًا (كالرجل الذي يوقظونه من نومه بغتة)، وربما تظنون أنه من اليسير أن تقضوا على بضربة واحدة - كما ينصح «أنايتس» - وعندئذ يتاح لكم أن تستأنفوا النوم بقية حياتكم، إلا إذا أرسل لكم الله في عنايته بكم نذيرًا آخر».

لكن لماذا قصر نفسه على المحادثات الشخصية، ولم يسد النصح في أمور الدولة العامة؟ «لقد سمعتموني أتحدث في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة، عن راعية مقدسة، أو علامة تتردد علي، وهي التي أشار إليها «مليتس» في عريضة الدعوى بأنها آلهة جديدة، وأخذ يتهكم عليها؛ إن هذه العلامة التي هي ضرب من الصوت، جاءتني أول ما جاءت، عندما كنت طفلا؛ وهي دائمًا تنهاني عن فعل شيء ما، لكنها لم تأمرني قط بفعل شيء أنا فاعله؛ وذلك هو ما لا يجعلني رجلا من رجال السياسة»، ومضى يقول: «إنه لا يستطيع رجل شريف أن

يطول أمد بقائه فى السياسة»، ويضرب لذلك مثلين من الأمور العامة كان قد اشتبك فيهما اشتباكا لم يكن له عنه محيص: فى أولهما قاوم الديمقراطية، وفى ثانيهما عارض «الطغاة الثلاثين»؛ وقد قاوم تلك وعارض هؤلاء، لما رأى أصحاب السلطان يجاوزون القانون فى أفعالهم.

وأشار إلى أن بين الحاضرين عددًا كبيرًا من تلاميذه الأسبقين كما أن بينهم آباء هؤلاء التلاميذ وإخوتهم، ولم يطلب إلى و احد من هؤلاء جميعًا أن يتصدى للشهادة بأنه (أى سقراط) يفسد الشباب[٦] وأبى أن يجرى مجرى العادة المألوفة فيعرض أبناءه فى المحكمة باكين، لعله ببكائهم أن يستعطف قلوب القضاة إليه، فمثل هذه المشاهد ـ فى رأيه ـ تضع المتهم والمدينة معًا موضع السخرية، وليست مهمته أن يطلب من القضاة إحسانًا، بل أن يقنعهم بصواب حجته.

وبعد أن صدر ضده حكم بالإدانة، ورفضت العقوبة التى اقترحها من ناحيته، وهى أن يدفع ثلاثين «مينًا» (وقد عين سقراط أفلاطون فى هذاالصدد ليكون أحد ضامنيه فى دفع الغرامة، وذكر أنه بين الحضور فى المحكمة) خطب خطبة ختامية فقال:

«والآن فيأيها الرجال الذين حكموا على بالإثم، اسمحوا لى أن أتنبأ لكم لأننى مقبل على موت، والناس ساعة الموت يوهبون قدرة على التنبؤ؛ إنى أتنبأ لكم وأنت قتلتى ـ بأننى لن أكاد أرحل عنكم حتى ينزل بكم عقاب أقسى مما أنزلتموه بى؛ فأنتم مخطئون إذا ظننتم أنكم بقتلكم الناس ستمنعون أى ناقد من الكشف عن شرور حياتكم فليس ذلك طريق الفرار، فلا هو ممكن ولا هو مشرف لكم؛ أما أسهل الطرق وأشرفها، فليس هو أن تكتموا الناس، بل هو أن تصلحوا من أنفسكم».

ثم استدار إلى أولئك القضاة الذين رأوا براءته، وخاطبهم قائلا إن راعيته لم تعترض عليه شىء مما قاله ذلك اليوم، مع أنها فى ظروف أخرى كثيرًا ما أسكتته فى منتصف الكلام؛ وقال إن ذلك «علامة على أن ما حدث لى خير، وأن

من ظن من أن الموت شر، فهو مخطئ، لأن الموت إما أن يكون نعاسًا بغير أحلام وعندئذ يكون خيرًا لا شك فيه ـ وإما أن يكون انتقالا للروح إلى عالم آخر، وماذا يضن به إنسان ثمنًا لفرصة تتاح له أن يتحدث مع «أورفيوس» و«موزيوس» و«هزيود» و«هومر»؟ كلا ألا إن كان ذلك حقًا، فأميتونى مرة بعد مرة»، إنه فى العالم الآخر سيتحدث مع آخرين ممن نزل بهم الموت ظلمًا، وهو فوق كل شىء، سيمضى فى بحثه عن المعرفة «إنهم فى العالم الآخر لن يقتلوا الناس بسبب إلقائهم الأسئلة؛ لا، إنهم يقينًا لن يفعلوا؛ ذلك لأنهم فضلا عن كونهم أسعد منا، فهم من أصحاب الخلود، ذلك إن كان صدقًا ما يقال...

«لقد حانت ساعة الرحيل، وستفترق بنا الطرق ـ أما أنا فإلى الموت، وأما أنتم فإلى الحياة، والله وحده أعلم أيهما خير».

إن محاورة «الدفاع» تقدم لنا صورة واضحة لرجل من طراز خاص، رجل شديد الثقة بنفسه، يسمو بتفكيره عن السفاسف ولا يأبه للنجاح فى الدنيا، ويعتقد بأنه مهتد بصوت مقدس، ومؤمن أن التفكير الواضح أهم ما تتطلبه الحياة الصحيحة، ولو استثنيت هذه النقطة الأخيرة، وجدته شبيهًا بالشهيد عند المسيحيين، أو بالرجل من فريق «المتزمتين»، ويستحيل عليك أن تقرأ العبارة الأخيرة التى يستعرض فيها ما يحدث بعد الموت، دون أن تشعر بأنه قوى الإيمان بالخلود، وأن تشككه الذى يتظاهر به تشكك مزعوم لا يصور حقيقة نفسه. إن مخاوف العذاب الأبدى لا تقلق باله كما تفعل لأتباع المسيحية، وليس يتطرق إليك شك فى أنه سيحيا فى الحياة الأخرة حياة سعيدة، وترى سقراط الأفلاطونى فى محاورة «فيدون» يقدم الأسباب التى تؤيد العقيدة فى الخلود؛ لكن يستحيل علينا أن نقول إن كانت هذه هى الأسباب التى أثرت فى سقراط الذى عرفه التاريخ.

إنه يوشك ألا يكون ثمة سبيلاً إلى الشك ـ فيما يظهر ـ بأن سقراط الذى عرفه التاريخ، قد زعم أنه كان يهتدى براعية مقدسة، ويستحيل علينا أن نقطع برأى فيما إذا كان ذلك شبيهًا بما قد يسميه المسيحيون بصوت الضمير، أو كان يبدو له صوتًا حقيقيًا. إن جان دارك كانت تسيِّرها أصوات، وهذه الأصوات من

الأعراض المعروفة لحالات الجنون، وكان سقراط يتعرض لحالات من الغيبوبة التى يتصلب فيها جسده، أو على الأقل ذلك ما يصح أن يكون تعليلاً طبيعياً لمثل الحادثة التى وقعت له مرة حين كان فى الخدمة العسكرية:

«كان يفكر ذات صباح فى شىء لم يقطع فيه برأى، فما أراد أن يطرحه جانبًا، بل ظل يفكر من أول الفجر حتى الظهيرة - عندئذ ظل واقفًا مركز الفكر، حتى كان الظهر فالتفتت إليه الأنظار، وانتشرت إشاعة فى الحشد المتعجب بأن سقراط لبث واقفًا مفكرًا فى شىء ما منذ فلق الصبح، ولما أقبل المساء بعد العشاء، دفع حب الاستطلاع نفرًا من الأيونيين (وأظن ذلك قد حدث فى الصيف لا فى الشتاء) أن يفرشوا حصرهم فى العراء ويرقدوا هناك على مرأى من سقراط، ليروا هل يظل واقفاً طيلة الليل؛ ولبث واقفًا مكانه إلى الصباح التالى، حتى إذا ما عاد الضياء، توجه بالدعاء إلى الشمس ومضى فى سبيله[٧].

وقد ألف الناس هذه الظاهرة فى سقراط على درجة أقل؛ ففى مستهل «المأدبة» ترى سقراط و«أرستوديموس» يذهبان معًا إلى المأدبة، لكن سقراط يتخلف فى غمرة من غمرات الذهول، فلما وصل «أرستوديموس»، قال «أجاتون» المضيف: «ماذا صنعت بسقراط؟» فدهش «أرستو ديموس» ألا يجد سقراط فى صحبته: وأرسل عبد ليبحث عنه، فوجده فى دهليز دار مجاورة؛ وقال العبد عند عودته: «إنه مسمر مكانه، فإذا ناديته لم يبد حراكًا» وقال الذين يعرفونه جيد المعرفة «إن من عاداته أن يقف فى أى مكان، ويذهل عن نفسه بغير ما سبب» فتركوه وشأنه حتى دخل عليهم والمأدبة فى نصفها.

ويجمع الرأى على أن سقراط غاية فى دمامة الخلقة، فله أنف أفطس وبطن كبير، إنه أقبح شكلا من الأمساخ التى ذكرت فى المسرحيات[٨]»؛ وكان دائمًا يرتدى ملابس شعثاء بالية، ويسير حافى القدمين فى أرجاء البلد كلها؛ وكان مما يثير الدهشة عند الناس جميعاً، عدم احتفاله بحرارة أو برودة، بجوع أو ظمأ؛ ويقول «القبيادس» فى محاورة «المأدبة» فى وصف سقراط وهو فى الخدمة العسكرية ما يأتى:

إنه يروعك بقوة احتماله على الجوع حين كانت تضطرنا الظروف أن نحرم الطعام بسبب انقطاع الصلة بيننا وبين مواردنا؛ فهو فى مثل هذه الحالات التى كثيراً ما تحدث فى أيام الحرب، كان لا يمتاز من دونى فحسب، بل يمتاز من سائرنا جميعًا، فليس بين الناس من كان يمكن مقارنته به... كذلك كان يدهشنا بقوة احتمال للبرودة؛ فقد اعترضنا صقيع فظيع، لأن الشتاء فى تلك المنطقة شديد الوطأة حقًا؛ وكلنا إما ظل فى مأواه، وإما خرج محملا بحمل ثقيل من الثياب، مكسو القدمين باللبد والصوف؛ إلا سقراط فلم يأبه لهذا كله، ومشى حافى القدمين على الثلج لا يرتدى إلا ثيابه العادية ومع ذلك كان أحسن سيرًا من الجنود الذين لبسوا الأحذية، فنظر هؤلاء إليه شزرًا أنه بدا كأنما يزدريهم.

ولا ينفك الناس يذكرون له سيطرته على شهوات جسده؛ فقلما شرب خمرًا وإذا شرب لم يستطع أحد أن يجاريه فى الشراب؛ على أن أحدًا لم يشهده مخمورًا، وكان فى أمور الحب «افلاطونيا» مهما اشتدت به أسباب الإغراء، لو كان أفلاطون صادقًا فيما يروى عنه؛ فهو القديس الأورفى الكامل، لأنه انتصر للروح على البدن انتصارًا حاسمًا فى هذا الصراع الذى ينشب بين الروح السماوى والجسد الأرضى؛ والبرهان الأخير على سيطرته هذه على البدن؛ عدم اضطرابه للموت آخر الأمر؛ لكنه فى الوقت نفسه لا يخلص الولاء المذهب الأورفى، فهو لا يقبل إلا التعاليم الرئيسية من ذلك المذهب؛ وينبذ ما فيه من خرافات ومن طقوس تطهيرية.

وسقراط الأفلاطونى يمهد الطريق للرواقيين وللكلبيين من بعده: فالرواقيون يرون أن الخير الأسمى هو الفضيلة وأن الإنسان لا يفقد فضيلته بأسباب خارجية؛ وهذا المذهب متضمن فى قول سقراط لقضاته إنهم لا يستطيعون أن يلحقوا به ضرراً، واحتقر الكلبيون أنعم هذه الحياة الدنيا، وبرهنوا على ازدرائهم لها: باجتنابهم لأسباب الترف من حضارة الإنسان؛ وهذه هى نفسها النظرة التى حدت بسقراط أن يمشى حافى القدمين مهلهل الثياب.

ونكاد نوقن أن ما يشغل بال سقراط هو أقرب إلى مبادئ الأخلاق منه إلى قواعد العلم، فهو يقول فى محاورة الدفاع - كما أسلفنا - «لا شأن لى قط بالتأمل فى الطبيعة المادية» إن أول ما كتب أفلاطون من محاوراته، وهى المحاورات التى يفرض فيها غلبة النزعة السقراطية، يسوده البحث فى تعريف ألفاظ أخلاقية، فمحاورة «شارميدس» معنية بتعريف الاعتدال، ومحاورة «ليسيس» بتعريف الصداقة، ومحاورة «لاخس» معنية بتعريف الشجاعة، وهو لا ينتهى فى كل هذه المحاورات إلى نتيجة، لكن سقراط لا يدع مجالا للشك فى أن رايه هو أن لأمثال هذه المسائل أهمية بالغة، ولا ينفك سقراط الأفلاطونى يقرر وجهة نظره فى أنه لا يعلم شيئًا، وأنه أحكم من غيره فى شىء واحد، وهو علمه بأنه لا يعلم شيئًا، غير أنه لا يعتقد أن المعرفة مستعصية على التحصيل، بل هو على عكس ذلك يرى أن البحث عن المعرفة أهم ما يهتم له الإنسان، وهو يذهب إلى أن أحدًا من الناس لا يقترف الخطيئة عامدًا، ولذا فلا يعوز الناس إلا المعرفة لكى يكونوا جميعًا على فضيلة كاملة.

إن العلاقة الوثيقة بين الفضيلة والمعرفة مما يميز سقراط وأفلاطون، وهى ظاهرة - إلى حد ما - فى الفكر اليونانى كله إذا قورن بالمسيحية، فالأخلاق المسيحية تجعل القلب النقى هو الأساس الجوهرى، والقلب النقى قد يوجد فى الجاهل على الأقل كما يوجد فى العالم، ولقد لبث هذا الاختلاف بين الأخلاق اليونانية والأخلاق المسيحية قائمًا حتى يوما هذا.

ولم يكن سقراط هو الذى ابتكر طريق الجدل، أعنى الطريقة التى تلتمس العلم عن طريق السؤال والجواب، فالظاهر أن زينون - تلميذ بارمنيدس - وكان أول من استخدام الجدل على صورة مطردة؛ وفى المحاورة الأفلاطونية «بارمنيدس» ترى زينون يعامل سقراط نفس المعاملة التى يعامل بها سقراط أشخاصًا آخرين فى مواضع أخرى من المحاورات؛ لكن ثمة ما يبرر لنا كل التبرير أن نقول إن سقراط قد مارس هذه الطريقة وهذبها؛ فقد رأينا أن سقراط حين حكم عليه بالموت، أخذته نشوة فكرية لأنه فى العالم الآخر سيتاح له أن يلقى أسئلة إلى الأبد دون أن يحكم عليه بالموت، إذ إنه سيكون عندئذ من أصحاب

الخلود؛ إنه لو كان قد مارس الجدل على النحو الموصوف فى محاورة «الدفاع» فلا شك فى أن عداوة الناس له تتضح علتها فى غير عسر، فكل دجال فى أثينا كان على استعداد أن يؤازر فى مناصبته العداء.

إن الطريقة الجدلية تناسب بعض الموضوعات دون بعضها الآخر؛ وربما كان ذلك عاملا من العوامل التى حددت مسالك البحث عن أفلاطون، إذ لم يكد أفلاطون يتناول ببحثه إلا ما تصلح له هذه الطريقة؛ ثم أثر أفلاطون فى أكثر الفلسفة من بعده، بحيث ضربت على نفسها حدوداً فرضتها هذه الطريقة.

إنه من الواضح أن بعض الموضوعات لا تصلح لبحثه هذه الطريقة ـ مثال ذلك العلم التجريبى؛ نعم إن جاليليو قد استخدم المحاورات يؤيد بها نظرياته، لكنه لم يلجأ إلى ذلك إلا ليتغلب على تعصب الناس لآرائهم تعصبًا أعماهم عن الحقائق ـ ومع ذلك فالجوانب الوضعية من استكشافاته، لم يكن حشرها فى محاورة بغير كثير من التكلف؛ إن سقراط فى محاورات أفلاطون، يدعى دائمًا أنه لا يريد أكثر من استخراج المعرفة من نفس سائله، وهو لهذا يشبه نفسه بالقابلة؛ وتراه فى محاورة «فيدون» ومحاورة «مينون» حين يطبق طريقته على مشكلات هندسية، يلقى أسئلة موجهة لا يبيحها أى حَكَم عادل؛ والطريقة متمشية مع مذهب التذكر القائل بأن الإنسان يتعلم بتذكره لما كان يعرفه فى وجود سابق على هذا الوجود؛ ولتفنيد هذا الرأى، انظر إلى أى كشف كشفه الإنسان بالمجهر، كانتشار المرض بالبكتريا مثلا؛ فلا يسهل على إنسان أن يذهب إلى أن مثل هذه المعرفة يمكن استخلاصها من شخص كان يجهلها، بطريقة السؤال والجواب.

إن الأمور التى تصلح أن تعالج بالطريقة السقراطية هى تلك التى لنا بها من العلم ما يكفى للوصول إلى النتيجة الصحيحة، غير أننا لم نوفق ـ بسبب اختلاط فى أفكارنا أو نقص فى تحليلنا ـ إلى الاستفادة مما نعلمه أكبر فائدة منطقية ممكنة؛ فسؤال مثل: «ما هى العدالة؟» نموذج لما يصلح له النقاش فى المحاورة الأفلاطونية؛ فكلنا يستعمل كلمتى «عادل» و«ظالم» استعمالاً لا تحفظ فيه؛ فلو بحثنا طرائق استعمالنا لهاتين الكلمتين، أمكننا أن نصل بالطريقة الاستقرائية

إلى أفضل تعريف يطابق استعمالناهما،، فكل ما نتطلبه لهذا هو أن نعرف كيف يستعمل الناس الكلمات التى نحن بصدد البحث فى معانيها؛ لكننا إذا ما فرغنا من بحثنا، ألفينا أنفسنا قد كشفنا عن حقائق لغوية فقط، لا عن حقائق فى الأخلاق.

ومع ذلك ففى مستطاعنا تطبيق الطريقة تطبيقا نافعًا على نوع من الحالات أوسع نطاقًا مما ذكرنا؛ فحيثما يكون الأمر المعروض للمناقشة منطقيًا أكثر منه واقعيا، تكون المناقشة منهجًا سديدًا لاستخلاص الحقيقة؛ فافرض - مثلا - أن شخصًا يعتقد فى صلاحية النظام الديمقراطى، ويعتقد فى الوقت نفسه بأن الأفراد الذين يعتنقون آراء معينة لا يكون لهم الحق فى التصويت؛ عندئذ نستطيع أن نتهمه بالتناقض، وأن نبرهن له أن إحدى عبارتيه على الأقل لابد أن تكون على خطأ بصورة ما؛ وإنى لأعتقد أن الأخطاء المنطقية أهم جدًا من الوجهة العملية مما يظن كثير من الناس، لأنها تمكن أصحابها من اعتناق الرأى الذى ترتاح له نفوسهم فى أى موضوع يعرض لهم؛ ذلك لأنه مما لا شك فيه أن أى مذهب متسق الأجزاء من الوجهة المنطقية، يكون - على الأقل من ناحية من نواحيه - مؤلمًا ومنافًا للعقائد الجارية؛ والطريقة الجدلية - أو بعبارة أعم، طريقة المناقشة التى لا تتقيد بقيود - تعمل على الزيادة من الاتساق المنطقى، وهى على هذا الوجه طريقة نافعة؛ لكنها طريقة لا نفع فيها إذا ما كان هدفنا كشف حقائق واقعة جديدة؛ وقد يجوز لنا أن نعرف «الفلسفة» بأنها مجموعة الأبحاث التى يمكن متابعتها بالطرائق الأفلاطونية؛ فإن كان هذا التعريف صحيحًا، فما ذاك إلا لما تركه أفلاطون من أثر فى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده.

الهوامش

(١) المرجع نفسه ك ٣، فصل ١.

(٢) انظر «بيرنت» فى كتابه «من طاليس إلى أفلاطون» ص ١٨٠.

(٣) فى النصوص المقتبسة من أفلاطون، اعتمدت غالبًا على ترجمة Jowett.

(٤) فى رواية «السحاب» يصور أرستوفان سقراط منكرًا لوجود زيوس.

(٥) راجع «الفصول» Acts رقم ق ص ٢٩.

(٦) تكاد تكون هذه النقطة الحجة الوحيدة فى محاورة «الدفاع» التى يرتضيها محام يتولى الدفاع عن سقراط.

(٧) محاورة المأدبة، ٢٢٠.

(٨) زينوفون، «المأدبة».

الفصل الثاني عشر

تأثير إسبرطة

لكى نفهم أفلاطون، بل لكى نفهم كثيرين من الفلاسفة المتأخرين، لا بد لنا من معرفة شىء عن إسبرطة؛ فقد كان لإسبرطة على الفكر اليونانى أثر مزدوج: أثر ناشئ عن الحقائق وأثر ناشئ عن صورة خيالية ولكل من الأثرين خطره؛ فأما الحقائق فهى التى مكّنت الإسبرطيين من هزيمة أثينا فى الحرب، وأما الصورة الخيالية فهى التى أثرت فى أفلاطون حين كتب نظريته السياسية، بل أثرت فى عدد لا يحصى من الكتّاب بعد ذلك حين وضعوا نظرياتهم السياسية؛ والصورة الخيالية التى نعنيها؛ تجدها فى أكمل صورة لها فى كتاب پلوتارك: «حياة ليكرجوس»؛ والمثل العليا التى تلمسها مبثوثة فيها، كان لها أثر كبير فى تشكيل مذاهب روسو ونيتشه والاشتراكية الوطنية[1] إن تلك الصورة الخيالية قد كان لها ـ من الوجهة التاريخية ـ أهمية أبلغ مما كان للحقائق، ومع ذاك فسنبدأ حديثنا بالحقائق عن إسبرطة، لأنها كانت مصدرًا لما شاع عنها من خيال.

كانت لاكونيا ـ أو لاكيديمون ـ التى كانت إسبرطة عاصمة لها، تشغل الجزء الجنوبى الشرقى من بلپونيسوس؛ وقد غزا الإسبرطيون، الذين كانوا هم الطبقة الحاكمة، البلادَ فى عهد الغزوة الدُّورية من الشمال، وأخضعوا السكان الذين وجدوهم هناك إلى منزلة العبيد، وسمى هؤلاء العبيد بالمماليك؛ وكانت الأرض الزراعية كلها ـ فى العصور التاريخية ـ ملكًا للإسبرطيين الذين كان يحرم عليهم

بحكم القانون والعرف أن يزرعوها بأنفسهم، لسببين: الأول هو أن هذا العمل يحطّ من كرامتهم، والثانى هو ضرورة أن يفرغوا للخدمة العسكرية؛ ولم يكن العبيد يباعون ويشترون، لكنهم كانوا مرتبطين بالأرض طيلة حياتهم، والأرض كانت مقسمة أقساماً، يملك كل إسبرطى من الذكور البالغين قسماً منها أو أكثر؛ وهذه الإقطاعيات الزراعية لم تكن هى الأخرى يجوز بيعها أو شراؤها ـ كما هى الحال فى العبيد ـ وإنما كانت بحكم القانون تنتقل من الوالد إلى أبنائه (وكان يمكن ـ فضلاً عن ذلك ـ نقلها بالوصية إلى مَن شاء مالكها)، وكان مالك الأرض يتقاضى المملوك الذى يزرع له أرضه سبعين «مدْمنة[٢]» من الغلال لنفسه، واثنتى عشرة «مدمنة» لزوجته، ومقداراً معيّناً من الخمر ومن الفاكهة كل عام[٣] وكل ما بقى بعد ذلك، هو حق للمملوك؛ وهؤلاء المماليك هم يونان كالإسبرطيين سواءً بسواء، ولذا كانوا يقاومون وضاعة منزلتهم مقاومة مُرّة، وكانوا يثورون كلما وسعتْهم الثورة، غير أن الإسبرطيين أعدوا لأنفسهم شرطة سرية يقابلون بها هذا الخطر، وخشية ألا تكون الشرطة السرية احتياطاً كافياً، اتخذوا إجراء آخر يتممه، وهو أن يعلنوا الحرب مرة فى كل عام على جماعة المماليك، حتى يتسنى للشبان الإسبرطيين أن يقتلوا من المماليك مَن بدا لهم عاصياً دون أن تقع عليهم تبعة قانونية جزاء ما قتلوا، على أن الدولة ـ لا السادة ـ كان لها حق العتق لمن شاءت من هؤلاء المماليك، وكانوا بالفعل يعتقون ـ فى حالات نادرة ـ إذا أبدوا شجاعة ممتازة فى ميادين القتال.

وحدث إبان القرن الثامن قبل الميلاد أن غزا الإسبرطيون بلاد مسينيا المجاورة، وأنزلوا معظم سكانها منزلة المماليك، وبعد أن كانت إسبرطة قبل هذا الغزو تشكو ضيقاً بسكانها، جاءت هذه البلاد الجديدة فأفرجت ـ مدى حين ـ تلك الضائقة.

كانت الإقطاعيات الزراعية من نصيب عامة الإسبرطيين، أما العِلْية فكان لهم ضيعاتهم، إذ الإقطاعيات كانت أقساماً من الأرض العامة توزعها الدولة على أبنائها.

ولم يكن للسكان الأحرار فى الأجزاء الأخرى من لاكونيا نصيب فى السلطة السياسية.

إن المواطن من الإسبرطيين له عمل واحد، وهو الحرب، التى كان يُعدّ لها منذ ولادته، ذلك لأن رؤساء القبيلة كانوا يفحصون المواليد، ليلقوا فى العراء بمن كانت به علة منهم ولا يُسمح بالبقاء إلا لمن يرونه قويًا، وكان الصبيان كلهم يُرَبَّون معًا فى مدرسة واحدة كبيرة حتى سن العشرين، وهدف التربية عندهم هو أن تجعل منهم رجالاً أقوياء لا يأبهون للألم، ويخضعون للنظام، ولم يكونوا ينصتون للهراء الذى يُقال عن التربية الثقافية أو العلمية، لأن هدفهم الوحيد هو أن يخرجوا جنودًا صالحين، كرّسوا أنفسهم للدولة دون سواها.

وتبدأ الخدمة العسكرية الحقيقية فى سن العشرين؛ وكان يسمح بالزواج لكل مَن جاوز العشرين، على شرط أن يظل الرجل حتى سن الثلاثين فى «بيت الرجال» وأن يتّصل بزوجته فى خفاء كأنما الأمر بينهما سر أو خروج على القانون؛ أما بعد الثلاثين فهو مواطن كامل؛ وكل مواطن يكون عضوًا فى جماعة مشتركة فى العيش، يأكل طعامه مع سائر الأعضاء، وكان عليه أن يُسْهِم بشىء من محصول إقطاعيته، ونظرية الدولة فى ذلك هى الا يكون مواطن إسبرطىّ ذا مسغبة، والا يكون منهم أحد ذا ثراء؛ فكان الفرض فى كل مواطن أن يعيش على إقطاعيته وما تنتجه له، ولم يكن من حقه أن يتنازل عن إقطاعيته إلا بطريقة المنحة الحرة، ولم يكن كذلك يسمح لأحد أن يملك ذهبًا أو فضة، وكان المال يصنع من حديد حتى لقد ذهبت الأمثال ببساطة العيش عند الإسبرطيين.

ومنزلة المرأة فى إسبرطة فريدة فى نوعها، فلم تكن معزولة كما كانت الحال مع النساء المحترمات فى سائر أجزاء اليونان، بل كانت الفتيات تجتزن نفس مراحل التدريب البدنى التى كان يجتازها الفتيان: بل أعجب من ذلك أن الفتيان والفتيات كانوا يقومون معًا بتمريناتهم الرياضية، وهم جميعًا عرايا الأجساد، فقد كانت الغاية المنشودة هى (وهنا أقتبس النص من كتاب «ليكرجوس» لپلوتارك، فى ترجمة «نورث»):

«أن يقوّى العذارى أجسادهن بتمرينات العَدْو والمصارعة ورمى القصبة والقذف بالرمح؛ والقصدُ من ذلك هو أن يُتاح للأجنّة التى سيحملْنها بعدئذ أن تستمد غذاءها من جسد قوى شهوانى فيكونوا أفضل أبدانًا، طولاً وتناسبًا،

وكذلك إذا ما أكسبن أجسادهن قوة بهذه التمرينات الرياضية، سهل عليهن أن يقاومن آلام الوضع... وعلى الرغم من أن العذارى كن يَبْدُون عاريات، ولم يقع أحد على خيانة، بل كان كل هذا اللعب مليئًا بالمرح واللهو، دون أن يشوبه شئٌ من رعونة الشباب».

والرجال الذين يأبون الزواج عندهم، «يَصمهم القانون بوصمة العار»؛ ويُلزمون - حتى فى أقصى الأجواء برودة - أن يروحوا ويغدوا بأجساد عارية خارج المكان الذى كان الشبان يؤدون فيه تمريناتهم ورقصاتهم.

ولم يكن يُسمح للنساء أن تبدى أية عاطفة مما عسى ألا يعود بنفع للدولة؛ فلهن أن يعبِّرن عن ازدرائهن للجبان - ويُشكرن على ذلك لو كان المزدرى وليدهن - لكن لم يكن لهن أن يظهرن حزنًا إذا حكم بالموت على مَن يلدن إذا ما تبيَّن أنه وليد ضعيف، أو إذا قتل لهن ابن فى الحروب؛ وكان سائر اليونان يعتبرون النساء الإسبرطيات نادرات فى عفافهن؛ لكن هذا العفاف فيهن لا ينفى أن المتزوجة العاقر لا ينبغى لها أن تعترض إذا أمرتها الدولة أن تجرِّب رجلاً آخر غير زوجها، لعلها تلد للدولة أبناء؛ فالتشريع عندهم يقضى بتشجيع النسل؛ ويروى عنهم أرسطو أن الوالد لثلاثة أبناء يُعفَى من الخدمة العسكرية، ووالد الأربعة يُعفى من كل ما تقتضيه الدولة من واجبات.

كان دستور إسبرطة معقدًا، إذ كان بها ملكان ينتميان إلى أسرتين مختلفتين، وكلاهما يتولى المُلك بالوراثة؛ وكان أحدهما - كما اتفق - يتولى قيادة الجيش إبان الحرب، أما فى وقت السلم فكان لسلطانهما حدود؛ وفى المآدب الجماعية كانا يظفران بضعف الطعام الذى يظفر به أى إنسان آخر، وإذا مات أحدهما أُعلن حداد عام؛ وكانا عضوين فى «مجلس الشيوخ» وهو مجلس يتألف من ثلاثين عضوًا (منهم الملكان) ويشترط فى الثمانية والعشرين عضوًا الباقين أن يكونوا فوق الستين، وكانوا يُنتخبون مدى الحياة من كافة المواطنين، على أن يقع الانتخاب على أبناء الطبقة الأرستقراطية وحدهم؛ وكان هذا المجلس يتولى المحاكمة فى القضايا الجنائية، ويُعِدُّ الأمور التى كان يُراد عرضها على «الجمعية العامة» والجمعية العامة هذه قوامها المواطنون جميعًا، ولم يكن من حقها المبادأة

بأى شىء، بل كانت تقتصر على قولها نعم أو لا عن أى اقتراح يُقدم لها؛ وبغير موافقتها لا يتم لقانون صدور؛ لكن موافقتها هذه ـ وإن تكن ضرورية ـ فهى ليست وحدها كافية؛ إذ لابد للشيوخ وللقضاة أن يعلنوا القرار قبل أن يصبح سارى المفعول.

وإلى جانب الملكين ومجلس الشيوخ والجمعية العامة كان هنالك هيئة رابعة فى الحكومة، اختصت بها إسبرطة وحدها، هى «الرقباء الخمسة» الذين كانوا ينتخبون من مجموعة المواطنين بطريقة يقول عنها أرسطو إنها «مفرطة فى الصبيانية»، ويقول «بيورى Bury» إنها فى حقيقة أمرها انتخاب بالاقتراع، والرقباء الخمسة هم فى الدستور عنصر «ديمقراطى»[٤] يُراد به ـ فيما يظهر ـ أن يحدث توازنًا مع سلطة الملكين؛ ففى كل شهر يقسم الملكان يمينًا بالمحافظة على الدستور، فيقْسم الرقباء يمينًا بتأييد الملكين ما داما عند قَسَمِهما بالمحافظة على الدستور؛ وإذا حدث لأحد الملكين أن خرج فى حملة عسكرية، رافقه رقيبان ليرقبا سلوكه؛ والرقباء هم أيضًا بمثابة محكمة مدنية عليا، ولهم حق الحكم جنائيًا على الملكين.

وكان المفروض أن الدستور الإسبرطى فى العصور المتأخرة من الزمان القديم، يرجع إلى مشرِّع يدعى «ليكرجوس» قيل إنه أذاع قوانينه سنة ٨٨٥ ق. م؛ والواقع أن النظام الإسبرطى قد نما بالتدريج شيئًا فشيئًا، وما «ليكرجوس» هذا إلا شخص أسطورى، أصله إله؛ واسمه معناه «طارد الذئاب» وهو يرجع فى نسبه إلى أصل أركادىّ.

لقد أثارت إسبرطة بين سائر اليونان إعجابًا يدهشنا نحن اليوم بعض الشىء؛ ففى بداية الأمر كانت إسبرطة أقل اختلافًا عن سائر البلدان اليونانية مما صارت إليه فيما بعد؛ ففى الأزمان الأولى كانت تنجب من الشعراء والفنانين مَن تضارع بهم غيرها من البلاد؛ أما حول القرن السابع قبل الميلاد ـ أو قبل ذلك التاريخ ـ فقد تبلور دستورها (الذى يعزى خطأ إلى ليكرجوس) على الصورة التى أسلفناها، فكل شىء فيها كان ضحية النصر فى الحروب، ولم تعد إسبرطة تسْهم بأى نصيب فيما أضافته اليونان إلى المدنية الإنسانية؛ فنحن اليوم نرى فى

إسبرطة نموذجًا مصغرًا للدولة التى كان النازيون ليقيموها لو ظفروا بالنصر، أما اليونان فرأوا فيها شيئًا آخر؛ فكما يقول «بيورى»:

«إن القادم الغريب من أثينا أو ملطية فى القرن الخامس، إذا ما أقبل زائرًا القرى المتنازعة التى تتألّف منها تلك المدينة المتواضعة فى مظهرها، غير المسوّرة، لم يكن يسعه الشعور بأنه قد انتقل إلى عصر غَبَرَ منذ زمان طويل، حين كان الرجال أكثر شجاعة وفضلاً وبساطة، لم تفسدهم الثروة، ولم تبدّدْ نفوسَهم الأفكار؛ وكانت إسبرطة تبدو لفيلسوف مثل أفلاطون يتأمّل العلم السياسىّ، دولةً أقرب ما تكون الدولة للمثل الأعلى، أما الرجل اليونانى العادى فقد كان ينظر إلى إسبرطة فيرى فيها بناء ذا جمال فيه قسوة وفيه بساطة، كان يرى فيها مدينة دُورية فيها جلالُ المعابد الدُّورية، فهى أمجد بكثير من مأواه الذى يسكنه لكنها لا تريح بمثل ما يريح مسكنه[5]».

ومن الأسباب التى دعت سائر اليونان إلى الإعجاب بإسبرطة، استقرارها؛ فالمدن اليونانية الأخرى كلها تعرّضت للثورات، على حين ظل الدستور الإسبرطى بمنجاة من التغير مدى قرون، اللهم إلا زيادة تدريجية طرأت على سلطة الرقباء، وقد جاءت هذه الزيادة بوسائل قانونية وبغير انقلاب عنيف.

ولسنا ننكر أن الإسبرطيين قد نجحوا أمدًا طويلاً فى غرضهم الرئيسىّ، وهو خلق فصيلة من المحاربين لا تجوز عليهم هزيمة فى قتال؛ ولعل معركة «ثرموبيلى» (٤٨٠ ق. م) أن تكون خير مثل لشجاعتهم على الرغم من أنها هزيمة من الوجهة الفنية؛ فثرموبيلى ممر ضيّق بين الجبال، أريد لجيش الفرس أن يتجمّع فيه؛ فقصد ثلاثمائة إسبرطى مع توابعهم كل الهجمات الأمامية؛ وأخيرًا كشف الفرس عن طريق أطول يمتد خلال التلال، ونجحوا فى مهاجمة اليونان من الجانبين معًا؛ فقُتل كل إسبرطى وهو فى مكانه، إلا رجلين كانا غائبين فى إجازة مرضية، لأنهما يشكوان من علّة أعينهما تكاد تبلغ بهم حدّ العمى؛ فأصرّ أحدهما أن يحمله مملوكه إلى ميدان القتال، حيث لقى حتفه؛ أما الآخر ـ وهو أرستوديموس ـ فقد قرّر أنه أضعف بالمرض من أن يُقاتل، ولم يَعُدْ إلى القتال؛ فلما عاد إلى إسبرطة، لم يتحدث إليه إنسان، وأطلقوا عليه «أرستوديموس الجبان» لكنه بعد

عام واحد، محا عن نفسه هذا العار بموته باسلاً فى موقعه «بلاتى» التى انتصر فيها الإسبرطيون.

وبعد الحرب، أقام الإسبرطيون نُصبًا تذكاريًا فى مكان القتال فى ثرموبيلى كتبوا عليه: «أيها القادم الغريب، انبئ أهل «لاكيديمون» اننا نرقد هاهنا طاعة لأوامرهم».

دلّ الإسبرطيون مدى أمد طويل على أنهم لا يُقْهرون فى البر، ولبثوا محتفظين بسيادتهم حتى عام ٣٧١ ق. م، وعندئذ هزمهم أهل طيبة فى واقعة «لوكنزا»، فكانت هذه ختامًا لعظمتهم الحربية.

وإذا غضضنا النظر عن الحرب، فإن إسبرطة فى حقيقة أمرها لم تكن قط كما ظُنَّ بها من الوجهة النظرية، فترى هيرودوت الذى عاش فى فترة مجدها، يُلاحظ فى دهشة أنه لم يكن بين الإسبرطيين شخص واحد يمتنع عن الرشوة، على الرغم من أن ازدراء الثروة وحب الحياة البسيطة كانا من الأركان الأساسية التى تعمل التربية الإسبرطية على بنيانها، ويُقال لنا إن النساء الإسبرطيات كن عفيفات، ومع ذلك حدث عدة مرات أن وارثًا معروفًا للمُلْك، قد نُحِّىَ عن عرشه على أساس أنه لم يكن ابنًا لزوج أمه، ثم يُقال لنا إن الإسبرطيين كانوا ذوى وطنية لا تعرف هوادة، ومع ذلك انتهى الملك «بوسانياس» الذى انتصر فى واقعة «بلاتى» بخيانة وطنية، إذ قبل الرشوة من اكزرسيس، فلو ضربنا صفحًا عن أمثال هذه الأمثلة البارزة، ألفينا السياسة الإسبرطية دائمًا ضيّقة النطاق إقليمية النظرة، فلما حرّر الأثينيون يونان آسيا الصغرى والجزر المجاورة من ربقة الفرس، كفّت إسبرطة يدها، فما دامت أرض بلوبينوس نفسها بمأمن من الخطر لم يكن ما يصيب اليونان الآخرين بذى خطر عندهم، وهذه النظرة الجزئية من إسبرطة، هى التى وقفت حجر عثرة فى سبيل كل محاولة ترمى إلى تحالف فدرائى من أجزاء العالم الهلينى.

ويقدم لنا أرسطو ـ الذى عاش بعد سقوط إسبرطة ـ صورة عن دستورها تنم عن كراهيته الشديدة لذلك الدستور[٦]؛ فما يقوله عنه يختلف اختلافًا شديدًا

عما يقوله سواه، حتى ليتعذّر علينا أن نصدق أنه يتحدث عن نفس المكان الذى يتحدثون عنه؛ مثال ذلك قوله: «أراد المشرّع أن يجعل الدولة كلها صلبة العود معتدلة المزاج، ونفذ ما أراد فى حالة الرجال، لكنه أهمل النساء اللائى يعشْنَ منغمسات فى كل ضروب الشهوة والترف؛ والنتيجة هى أن الثروة فى دولة كهذه، تصبح ذات قدر عند الناس أكثر مما ينبغى لها، خصوصًا إذا خضع المواطنون لسلطان زوجاتهم، كما هى الحال فى معظم الأجناس المحاربة... وحتى فيما يخص الشجاعة، التى لا غَناء فيها فى الحياة الجارية كل يوم، ولا تُطلب إلا أيام الحروب، كان تأثير النساء فى لاكيديمون بالغ السوء... إن إباحية نساء لاكيديمون، لم تفارقهن منذ أقدم العصور، ولم يكن أحد ليتوقع منهن غير هذا، لأنه... حين أراد ليكرجوس - كما يروى الرواة - أن يطوى النساء تحت قوانينه، قاومْنَه حتى يئس من المضىّ فى محاولته تلك».

ويمضى فى حديثه فيتهم الإسبرطيين بالجشع الذى يعلله بعدم المساواة فى توزيع الثروة؛ فعلى الرغم من أن الإقطاعيات لا يجوز بيعها، فإنه من الممكن - كما يقول - أن توهب أو يُوصى بمن يرثها؛ ثم يضيف إلى ذلك قوله إن خُمْسَى الأرض كلها ملك للنساء، ونتيجة لذلك قلّة عظيمة فى عدد المواطنين، فيقال إن المواطنين قد بلغوا يومًا عشرة آلاف، لكنهم عند هزيمة أهل طيبة لهم، كانوا أقل من ألف واحد.

إن أرسطو يتوجّه بنقده إلى كل نقطة فى الدستور الإسبرطى، فيقول إن الرقباء غالبًا ما يكونون فقراء جدًا، ومن ثم تسهل رشوتهم، وأنهم يبلغون من النفور حدًا يغرى الملوك أنفسهم بالتودّد إليهم، حتى لقد انقلب الدستور ديمقراطيًا صرفًا، ويقال إن الرقباء قد أسرفوا فى إباحيتهم وعاشوا على نحو ينافى روح الدستور، على حين ترى التزمت بالنسبة للمواطنين العاديين قد بلغ حدًا لا يُطاق، بحيث يضطرون اضطرارًا أن ينفسوا عن أنفسهم بمتعة حسيّة سرية لا يقرّها القانون.

كتب أرسطو ما كتبه حين كانت إسبرطة فى طريق الانحلال، لكنه نوّه عن بعض النقط تنويهًا صريحًا، بأن الفساد الذى يذكره عنها قد كان فيها منذ

العصور القديمة، ومن العسير علينا ألا نصدقه، لأن نغمة حديثه فيها جفاف وواقعية؛ وهى تتفق مع ما يلقاه الناس اليوم فى خبرتهم بما يترتب على الإفراط فى قسوة القانون؛ لكن صورة إسبرطة التى احتفظ بها الناس فى خيالهم ليست هى الصورة التى رسمها عنها أرسطو؛ بل هى الصورة الأسطورية التى رسمها بلوتارك، وهى كذلك الصورة التى أضفت عليها الفلسفة كمالاً فى جمهورية أفلاطون؛ وتعاقبت القرون، والشبان يقرءون هذه المؤلفات، فيلهبهم الطموح أن يكونوا أشباهًا لليكرجوس، أعنى أن يكونوا «ملوكًا حكماء»؛ فما أكثر ما ضلَّ الإنسان حين أراد أن يوحّد فى نفسه المثالية وحب القوة فى آن معًا، وما تزال رغبته فى توحيد هذين الجانبين تبعد به عن جادّة الطريق.

إن بلوتارك هو الذى حدَّد معالم الصورة الكاذبة عن إسبرطة للقراء فى العصور الوسطى والحديثة؛ فقد كانت إسبرطة - حين كتب بلوتارك - جزءًا من الماضى الذى يُجَمِّله الخيال، إذ كان يفصله عن عصرها المجيد مقدار ما يفصلنا نحن عن عصر كولمبس؛ فمؤرخ الأنظمة السياسية لا بد أن يأخذ أقواله بحذر شديد، أما من أراد أن يؤرخ للأكاذيب الأسطورية، فالصورة التى رسمها بلوتارك تكون بالغة الأهمية له. إن اليونان قد أثرت فى العالم كله دائمًا - لا بسلطتها السياسية المباشرة - بل بتأثيرها فى خيالهم وآمالهم ومثلهم العليا، فلئن كانت روما قد شقت لنا الطرق التى لا تزال قائمة إلى حد كبير، وسنّت قوانين لا تزال مصدرًا لكثير من التشريعات القضائية الحديثة، فإن الذى جعل لهذه الأشياء قيمة هو الجيش الرومانى، أما اليونان - فعلى الرغم من أنهم محاربون حقيقون بالإعجاب - إلا أنهم لم يفتحوا فتوحًا، لأنهم استنفدوا معظم غضباتهم الحربية فى مقاتلة بعضهم بعضًا، وكان من نصيب رجل نصف همجى - هو الإسكندر - أن ينشر الروح الهلينية فى أرجاء الشرق الأدنى، وأن يجعل اليونانية هى اللغة الأدبية فى مصر وسوريا والأجزاء الداخلية من آسيا الصغرى، وكان من المستحيل على اليونان أن يقوموا بهذا كله، لا لأن القوة الحربية كانت تعوزهم، بل لعدم قدرتهم على التماسك السياسى، ولهذا فالوسائل السياسية التى نشرت الروح الهلينية كانت دائمًا غير هلينية، على أن العبقرية اليونانية هى التى

أشعلت الوحى فى أمم أجنبية، بحيث حركتهم إلى نشر ثقافة هؤلاء الذين غزتهم تلك الأمم نفسها.

إن ما يهم مؤرخ العالم، ليس هو الحروب الضئيلة التى كانت تنشب بين المدن اليونانية، ولا هو المشاغبات الخسيسة فى سبيل السيادة الحزبية، بل هو الذكريات التى احتفظت بها الإنسانية حين بلغت تلك القصة القصيرة ختامها ـ كما يسترجع الصاعد على الجبل ذكرى شروق جميل فى جبال الألب، بينما هو يصارع يومًا عسيرًا بأنوائه وثلوجه، فإن هذه الذكريات حين ذوت شيئًا فشيئًا، تركت فى أذهان الناس صور قمم معيّنة كانت أيام سطوع الضوء قد تألقت ببريق عجيب، دون أن تمحو تلك الصور فى الأذهان إدراكها أن وراء السحب جلالاً لا يزال حيًا، وقد تنقشع عنه السحب يومًا فتظهر محاسنه، ومن تلك القمم اللوامع كان أفلاطون الذى بلغت أهميته درجة قصوى فى العصور الأولى من المسيحية، وأرسطو فى كنيسة العصور الوسطى، أما بعد أن نهضت أوروبا نهضتها، وأخذ الناس يقدرون الحرية السياسية، كان أهم من وجهوا إليه أنظارهم هو بلوتارك، الذى كان له أعمق الأثر فى أحرار القرن الثامن عشر من الإنجليز والفرنسيين، وفى مؤسس الولايات المتحدة؛ لقد كان له أثره فى الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) فى ألمانيا، وظلَّ يؤثر فى الفكر الألمانى حتى اليوم تأثيرًا يقوم فى الغالب على أساليب غير مباشرة، وكان تأثيره حسنًا من نواح، سيئًا من نواح أخرى، فهو سيئ فيما يخص ليكرجوس وإسبرطة، وإن ما يقوله عن ليكرجوس لذو أهمية، وسأوجز قوله هذا، حتى وإن كان فى ذلك بعض التكرار.

يقول بلوتارك: إن ليكرجوس لما صمم على سَنِّ القوانين لإسبرطة جعل يضرب فى فجاج الأرض لكى يدرس النظم الاجتماعية المختلفة، فأحب قوانين «كريت» التى كانت «غاية فى الاستقامة والصرامة(٧)». لكنه كره قوانين أيونيا، حيث لمس «زوائد لا ضرورة لها وعبثًا لا جدَّ فيه»، وعرف فى مصر فائدة فصل الجنود عن سائر الناس، فلما عاد بعدئذ من أسفاره «أدخل هذا النظام فى إسبرطة: فجعل من التجار والصناع والعمال مجموعات تنفصل إحداها عن الأخرى، فكوّن بذلك أمة مجيدة»، وقسم الأرض قسمة متساوية بين أبناء إسبرطة لكى «يمحو من

المدينة كل أثر للإفلاس والحسد والجشع وترف النعيم، وأن يمحو كذلك كل مظاهر الغنى والفقر» وحرم استعمال النقود الذهبية والفضية، ولم يسمح بغير العملة من حديد، حتى تكون من تفاهة القيمة بحيث إذا أراد إنسان أن يختزن منها شيئًا، وجد أن ما قيمته عشر «مينات» يملأ غرفة بأسرها من غرف الدار المعدّة لخزن المؤن»، وبهذه الوسيلة استطاع أن يمحو «كل العلوم الزائدة عن الحاجة والتى لا نفع فيها»، لأنه لن يكون هنالك من المال ما يكفى لدفع أجور مَن يمارس تلك العلوم، وبهذا القانون نفسه صيَّر التجارة الخارجية ضربًا من ضروب المحال، فلما وجد المشتغلون بفصاحة الكلام وبالتوسط فى فعل المنكر وبالتجارة فى الحلى، أن جزاءهم سيكون نقدًا من حديد، غادروا إسبرطة، ثم أمر ليكرجوس فوق هذا كله أن يأكل الناس معًا وأن يكون طعامهم جميعًا من نوع واحد.

وظن ليكرجوس ـ كما ظن كثير غيره من المصلحين ـ أن تربية الأطفال «أهم وأعظم ما يستطيع مصلح القوانين أن يشرّع له»، وكان شديد الرغبة ـ شأنه فى ذلك شأن سائر من يقصدون قبل كل شىء إلى القوة الحربية ـ فى رفع نسبة المواليد «فالألعاب والتمرينات والرقص الذى كانت تؤديه العذارى عاريات أمام الشبان، إن هو إلا استثارات وضروب من الإغراء لهؤلاء الشبان أن يتزوجوا، وليس ما يغريهم هنا هو الأسباب الهندسية ـ كما يقول أفلاطون ـ بل إنما يغريهم بالزواج الميل والحب الشديد»، وكان من أثر التقليد الذى يجعل الزواج فى سنينه الأولى عورة مستورة «أن يبقى فى الزوجين نار الحب مشتعلة، ويحرك فى الواحد منهم رغبة جديدة فى الآخر» ـ أو على الأقل هذا ما ارتآه بلوتارك، ويمضى بلوتارك فى حديثه قائلاً: إن الرجل لم يكن يساء الظن به عند الناس، إذا كان شيخًا متقدمًا فى السن وله زوجة شابة، فأذن لرجل أصغر منه سنًا أن يستولدها الأطفال «وكان من الجائز فى حكم القانون أيضًا أن الرجل الشريف إذا أحب زوجة رجل آخر... التمست من زوجها أن يسمح له بمضاجعتها وإخصاب تلك التربة القابلة، ببذور تنبت الأبناء الصالحين ولم يكن يُسمح بالغيرة الحمقاء لأن ليكرجوس لم يُرِدْ أن يختص الرجال بأبنائهم، بل ينبغى أن يكون الأطفال مشاعًا

للصالح العام، وأراد بهذه الوسيلة نفسها كذلك أن من سيكونون أبناء الأمة لا ينبغى أن يُنسلهم أى رجل شاء، بل يُنسلهم أشرف الرجال وحدهم»، ويمضى بلوتارك فى بيان أن هذا المبدأ بعينه هو ما يسير المزارعون بمقتضاه فى ما شيتهم.

كان الوالد إذا وُلد له طفل، جاء به أمام هيئة من شيوخ الأسرة لتفحصه، حتى إذا ما وجدته سليم الصحة، ردته إلى أبيه ليقوم على تربيته، وإلا قذفوا به فى مستنقع عميق من الماء؛ وكان الأطفال منذ البداية يخضعون لنظام صارم يعلّم الخشونة؛ وهو نظام طيّب من بعض وجوهه - فكانوا مثلاً لا يوضعون فى «قماط». وإذا بلغ الصبيان سن السابعة، أُبعدوا عن ديارهم وجُمعوا فى مدرسة داخلية، حيث يُقَسَّمون فرقًا، كل فرقة تأتمر بواحد من أفرادها يمتاز من سائر الأفراد برأيه السديد وشجاعته. «وأما ما يخص التعلم فقد كانوا يتلقون ما يسدّ حاجتهم، ثم ينفقون بقية وقتهم تدريبًا على الطاعة وعلى احتمال الألم وتحمُّل العمل الشاق، والصمود فى القتال»، وكانوا يلعبون بأجسام عارية وهم مجتمعون طيلة الوقت؛ وبعد أن يجاوزوا الثانية عشرة لم يكونوا يلبسون المعاطف؛ وكانوا دائمًا «قذرين تنبعث منهم رائحة سيئة» ولم يستحموا إلا فى أيام معيّنة من السنة؛ وينامون على أسرَّة من القش يمزجونه فى الشتاء بالحسك؛ وكانوا يعلمونهم السرقة، ثم يعاقَبون إذا ضبطوا - لا على السرقة - بل على سوء تدبيرهم.

وكانت العلاقة الجنسية بين شخصين من جنس واحد - ذكورًا أو إناثًا - نظامًا يقرُّه الناس فى إسبرطة. وكان يخصص لهذا النظام جزء معيَّن فى تربية المراهقين الصبيان، وكان مُحِبُّ الغلام يرتفع مكانة فى أعين الناس أو ينخفض حسب أفعال غلامه المحبوب؛ فيروى لنا بلوتارك أنه حدث مرة أن صرخ غلام حين أُوذى أثناء القتال، فحكم بالغرامة على مُحِبِّه لما أبداه الغلام من جبن.

ولم يكن الإسبرطى فى أية مرحلة من مراحل عمره يتمتع إلا بقليل من الحرية.

«فقد كانت حياتهم ذات الطاعة والنظام، تستمر معهم بعد أن تكتمل فيهم الرجولة التامّة، لأنه لم يكن يسمح لأى رجل أن يعيش كما يشاء، بل كانوا فى مدينتهم كأنما هم يعيشون فى معسكر، حيث يعلم كل إنسان أى قسط من الحقوق

ينبغى أن يعيش، وأى واجب عليه أن يؤديه بحكم موضعه؟ واختصارًا كانوا جميعًا على هذه العقيدة: وهى أنهم لم يولدوا ليخدموا أنفسهم بل ليخدموا بلدهم... ومن أفضل الأشياء وأجلبها للسعادة، مما أدخله ليكرجوس فى مدينته، الراحة والفراغ العظيمان اللذان سمح بهما لمواطنيه، وكل ما حرمه عليهم أثناء فراغهم هو أن يشغلوا أنفسهم بأى عمل سافل أو وضيع؛ وكذلك لم تكن بهم حاجة إلى العناية بجمع ثروة عظيمة، ما داموا يعيشون فى مكان ليس للمقتنيات فيه نفع ولا قيمة. ذلك لأن «المماليك» ـ وهم أسرى الحروب ـ كانوا يزرعون لهم الأرض ويقدمون لهم مقدارًا من الدخل كل عام».

ويمضى بلوتارك فى حديثه ليروى لنا قصة آثينى اتهم بالفراغ الخالى من العمل، ولما سمع إسبرطىٌّ بهذا النبأ، صاح متعجّبًا: «أرونى هذا الرجل الذى اتهم لعيشه حياةً شريفة جديرة بالرجل المهذّب».

ثم يستأنف بلوتارك الحديث فيقول عن ليكرجوس «إنه درَّب مواطنيه تدريبًا بحيث لا يودُّون ولا يستطيعون أن يعيشوا فى عزلة، فكانوا يعيشون على نحو يجعلهم متشابكين، مترافقين دائمًا، كما يتجمّع النحل حول ملكتهم».

ولم يكن يُسمح للإسبرطيين بالسفر، كلا ولا يُسمح للأجانب بالدخول فى إسبرطة إلا لقضاء عمل ما، لأنهم كانوا يخشون أن تُفسد العادات الغريبة عنهم، ما فى بلادهم ـ لاكيديمون ـ من فضائل.

ويذكر بلوتارك نَصَّ القانون الذى كان يسمح لأهل إسبرطة أن يقتلوا المماليك حيثما أحسُّوا رغبة فى قتلهم، لكنه يأبى أن يصدق بأن قانونًا بكل هذه البشاعة يمكن أن يعزى إلى ليكرجوس «لأنه يستحيل علىَّ أن أقتنع بأن ليكرجوس قد ابتكر، أو شرَّع مثل هذا القانون الخبيث المؤذى، لأننى أتخيّله ذا طبيعة رقيقة رحيمة، لما نراه فى سائر أفعاله الأخرى من علائم الرحمة والعدل»، ولو استثنيت هذه النقطة وحدها، وجدت بلوتارك لا يملك إزاء دستور إسبرطة إلا الثناء.

وسيتضح لك مدى ما أثرت إسبرطة على أفلاطون، الذى سنخصه الآن بالبحث، حين تقرأ وصف «مدينته الفاضلة» التى سنجعلها موضوع الفصل التالى.

الهوامش

(١) ولم نذكر الدكتور تومس آرنلد والمدارس الخاصة فى إنجلترا.

(٢) المدمنة حوالى ١٠٥ بوشل.

(٣) انظر Bury فى كتابه «تاريخ اليونان ج ١، ص ١٣٨؛ ويظهر أن الرجال من أهل أسبرطة كانوا يأكلون ستة أضعاف ما تأكله زوجاتهم.

(٤) حين نتحدث عن العناصر «الديمقراطية» فى الدستور الإسبرطى لا بد أن نذكر بالطبع أن المواطنين بصفة عامة كانوا طبقة حاكمة تستبد بالحكم استبدادًا شنيعًا على جماعة المماليك، ولا تسمح للأحرار المقيمين فى غير إسبرطة من أجزاء البلاد.

(٥) راجع تاريخ اليونان جـ ١ ص ١٤١.

(٦) راجع «السياسة» جـ ٢، ٩ (١٢٦٩ ب - ١٢٧٠ أ).

(٧) انا اعتمد على ترجمة «نورث North» فيما اقتبسه من بلوتارك.

الفصل الثالث عشر

مصادر آراء أفلاطون

أفلاطون وارسطو هما أعمق الفلاسفة اثرًا: قديمًا ووسيطًا وحديثًا. وأفلاطون أعظم أثرًا من أرسطو فى العصور التى جاءت بعدهما؛ وإنما أزعم هذا لسببين: الأول هو أن أرسطو نفسه نتيجة تفرعت عن أفلاطون؛ والثانى هو أن اللاهوت المسيحى والفلسفة المسيحية ـ على الأقل حتى القرن الثالث عشر ـ كانا أكثر اصطباغًا بالأفلاطونية منهما بالأرسطية؛ فمن الضرورى ـ إذن ـ فى تاريخ للفكر الفلسفى، أن نعالج أفلاطون ـ وأرسطو بدرجة أقل منه ـ معالجة أوفى مما نعالج به أى فيلسوف آخر ممن سبقوهما أو لحقوهما.

وأهم الموضوعات التى تناولتها فلسفة أفلاطون هى: أولاً «مدينته الفاضلة» التى كانت أقدم ما عرف العالم من مدائن فاضلة، وإنها لكثيرة العدد. والثانى نظريته فى المُثل التى كانت أول محاولة تبذل فى حل مشكلة المعانى الكلية التى لا تزال حتى اليوم بغير حل. والثالث أدلته على الخلود. والرابع مذهبه فى الكون. والخامس رأيه فى المعرفة بأنها أقرب إلى أن تكون تذكّرًا منها إلى أن تكون إدراكًا حسيًا.. لكنى قبل أن أتناول أيًا من هذه الموضوعات، سأقول كلمة قصيرة عن ظروف حياته، وعن المؤثرات التى رسمت له آراءه السياسية والفلسفية.

وُلد أفلاطون سنة ٤٢٨ ـ ٧ ق. م فى أوائل الحرب البلوبنيزية وكان ثريًا من الطبقة الأرستقراطية، تربطه علاقات بأفراد كثيرين ممن اشتركوا فى حكومة

«الطغاة الثلاثين». ولما هُزمت أثينا كان لم يزل شابًا، فاستطاع أن يعزو الهزيمة للديمقراطية التى كان الأرجح له أن يحتقرها بحكم منزلته الاجتماعية وروابطه العائلية، وقد تتلمذ على سقراط، وكان يكنّ له الحب العميق والاحترام الشديد، فمات سقراط على يدى الحكم الديمقراطى؛ فليس إذن بعجيب أن يدير بصره نحو إسبرطة ليلتمس فيها ما يؤيد مثله الأعلى فى الدولة؛ لقد مهر أفلاطون فى الفن الذى يتيح له أن يطلى آراءه المنافية للحرية على نحو يخدع العصور التالية، التى أُعجبت «بالجمهورية» دون أن تتبيَّن قط ما تنطوى عليه مقترحاتها. لقد كان موقف الناس دائمًا على صواب فى ثنائهم على أفلاطون، ولو أنهم لم يكونوا أبدًا على صواب فى فهمه؛ وذلك هو القضاء المحتوم الذى ينتظر عظماء الرجال جميعًا. أما غايتى فهى على نقيض ذلك، لأنى راغب فى فهمه، على أن أعامله بقدرٍ من التبجيل لا يزيد على ما أخصّ به مفكرًا إنجليزيًا أو أمريكيًا معاصرًا، أخذ نفسه بالدفاع عن الحكم الاستبدادى.

وكانت العوامل الفلسفية الخالصة التى أثرت فى أفلاطون هى الأخرى تميل به نحو التحزُّب فى الرأى لإسبرطة؛ وهذه العوامل - بصفة عامة - هى فيثاغورس، وبارمنيدس، وهرقليطس، وسقراط.

فمن فيثاغورس استمد أفلاطون العناصر الأورفيَّة فى فلسفته (سواء كان ذلك عن طريق سقراط أو لم يكن): وأعنى بذلك الاتجاهَ الدينىَّ، والإيمان بالخلود، والقول بحياة آخرة، والنغمة الكهنوتية، وكل ما ينطوى عليه تشبيهه الذى صوّر فيه أهل هذا العالم بقوم يعيشون فى كهف لا يشهدون الحقيقة. وكذلك أعنى احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفى خلطًا لا يكاد يفرق فيه أحدهما عن الآخر.

واستمد من بارمنيدس الإيمان بأن العالم الواقع أبدىٌّ لا يقع فى الزمن، وبأن التغير لا بد - على أسس منطقية - أن يكون وهمًا.

ومن هرقليطس استقى المذهب السلبى الذى يقرر أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشىء ما، فإذا جمعت هذا المذهب إلى مذهب بارمنيدس انتهيت إلى

النيجة بأن المعرفة لا تُستمد من الحواس، وإنما يكوّنها العقل وحده؛ وهذا الرأى بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملاءمة.

والأرجح أن يكون قد أخذ عن سقراط اهتمامه بالمسائل الخلقية، وميله إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية منها إلى التعليلات الميكانيكية؛ فلقد شغلتْ رأسَه فكرةُ «الخير» أكثر مما شغلت رءوسَ الفلاسفة السابقين لسقراط، ومن العسير علينا ألا نعزو هذا الجانب فيه إلى تأثير سقراط.

فكيف نجد الصلة بين هذا كله وبين إيثاره للحكومة الاستبدادية فى السياسة؟

أولاً: ما دام الخير والعالم لا يقعان فى الزمان، فأفضل دولة هى الدولة التى تجىء أقرب ما يمكن للنموذج السماوىّ، بأن يكون فيها أقل قدر مستطاع من التغيُّر وأكثر قدر من الكمال الثابت، على أن يكون حكامها هم أولئك الذين يفهمون الخير الأبدىّ أدقَّ الفهم.

ثانيًا: كان أفلاطون - كسائر المتصوّفة - يؤمن فيما يؤمن بشىء من اليقين الذى أهمُ ما يوصف به أنه لا يمكن نقله إلى الآخرين إلا باصطناع أسلوب معيّن من الحياة؛ فقد حاول الفيثاغوريون أن يضعوا قاعدة يمكن بمقتضاها أن يدخل العضو الجديد فى جماعتهم، وهذا فى صميمه ما أراد أن يفعله أفلاطون، فإذا أراد رجل أن يكون سياسيًا ماهرًا فلا بد له أن يعرف «الخير»، ولا يستطيع أن يعرف «الخير» إلا بتربيةٍ عقلية وخلقية، فإذا سمح أولئك الذين لم ينالوا قسطًا من هذه التربية أن يشاركوا فى الحكومة، فلا مناص من إفسادهم لها.

ثالثًا: لا بد من تربية طويلة لكى ننتج الحاكم الماهر على مبادئ أفلاطون، فقد يبدو لنا من غير الحكمة أن يصرّ أفلاطون على تعليم الهندسة لديونيسيوس الشاب، طاغية سرقصّة، لكى يجعل منه ملكًا صالحًا، لكن ذلك لم يكن عنه مندوحة من وجهة نظر أفلاطون، إذْ كان متشبعًا بالتعاليم الفيثاغورية إلى حدٍّ يميل به إلى الظن بأن الحكمة مستحيلة بغير رياضة، وهذا الرأى يتضمن أن توضع الحكومة فى أيدى الأقلية.

رابعًا: رأى أفلاطون - ما رآه معظم الفلاسفة اليونان - إذ رأى أن الفراغ ضرورى لتحصيل الحكمة، وإذن فلن تتوفر الحكمة لأولئك الذين يضطرون إلى العمل لكسب قوتهم، وإنما تتوفر فقط للذين يملكون وسائل العيش بغير عمل، أو للذين تزيح عنهم الدولة عبء التفكير فى أمر معاشهم، وهذه وجهة نظر أرستقراطية فى صميمها.

وإذا وازنّا بين أفلاطون والأفكار الحديثة، نشأ لنا سؤالان عامّان، وهما: أولاً - هل هناك ما يصح تسميته «بالحكمة»؟ وثانيًا - على فرض أن «الحكمة» شىء له وجود، فهل يمكن وضع دستور يكفل لها القوة السياسية؟

«الحكمة» بمعناها المفروض لها، ليست هى أى نوع من أنواع المهارة المتخصصة فى فرع بعينه، كالمهارة التى تكون لصانع الأحذية أو للطبيب أو للقائد الحربى حين يضع الخطط؛ بل لا بد لها أن تكون شيئًا أكثر تعميمًا من هذا، ما دام اكتسابها مفروضًا فيه أن يحيل صاحبه قادرًا على الحكم الحكيم، وأحسب أن ما أراد أفلاطون أن يقوله هو أن الحكمة قوامها معرفة الخير، وأن ما يؤيد هذا التعريف عنده هو المذهب السقراطى الذى يقول إن الإنسان لا يرتكب الإثم وهو عالم به، والذى ينتج عنه أن مَن يعرف ما هو الخير، لا بد أن يسلك السلوك الصواب؛ أما هذا الرأى من وجهة نظرنا نحن، فبعيد عن الواقع؛ ونكون أقرب إلى الوضع الطبيعى إذا قلنا إن للناس مصالح شعبية وأن واجب السياسىّ هو أن يلتمس ما يوفّق بين تلك المصالح جميعًا؛ إنه من الممكن لأفراد الطبقة الواحدة أو الأمة الواحدة أن يشتركوا فى مصلحة واحدة، لكن مصلحتهم هذه ستتعارض مع سائر الطبقات أو سائر الأمم؛ نعم لا ريب فى أن الإنسانية جمعاء تتفق فى مصالح معيّنة، لكن هذا القدر المشترك لا يكفى لتحديد النشاط السياسى؛ وربما جاء يوم فى المستقبل يكفى فيه هذا القدر المشترك بين الناس جميعًا للتفاهم، لكن المؤكد هو أنه لن يكفى ما دام هنالك دول ذات سيادة كثيرة العدد؛ وحتى إن جاء مثل هذا اليوم، فستكون أشقّ مهمة فى التماس الصالح العام هى الوصول إلى حلول تمنع التنازع بين أصحاب المصالح الخاصة المتعارضة.

ولكن حتى إذا فرضنا أن هنالك ما يصح أن يسمى «حكمة»، فهل هنالك أى ضرب من ضروب الدستور يمكن أن يسلم الحكومة للحكماء؟ إنه لا جدال فى أن الأكثريات قد تخطئ ـ شأنها فى ذلك شأن الجمعيات العامة ـ بل قد وقعت تلك الأكثريات فى الخطأ فعلاً، لكن الأرستقراطية ليست دائمًا متصفة بالحكمة، فما أكثر ما يكون الملوك حمقى فى تصرفاتهم، وقد ارتكب الباباوات أفحش الأخطاء، على الرغم من العقيدة فيهم بأنهم منزّهون عن الخطأ، هل يمكن لأحد كائنًا مَن كان أن يؤيد رأيًا يقول بتسليم الحكومة لخريجى الجامعات، أو حتى لعلماء الدين؟ أو لناسٍ وُلدوا فقراء فجمعوا ثروات عظيمة؛ إنه من الواضح أنك لن تجد مجموعةً من أبناء الأمة تربطها صفة مشتركة، بحيث ترجّح أن تكون هذه المجموعة أحكم عمليًا من الشعب بأسره.

إنه من الجائز لمقترح أن يقترح بأن نوعًا مناسبًا من التربية قد يُكسب أصحابه حكمة سياسية، لكن عندئذ ينشأ سؤال هو: ماذا عسى أن تكون هذه التربية المناسبة لذلك؟ وسترى أن هذا السؤال سرعان ما تنشقّ الأحزاب فى الإجابة عليه.

إن مشكلة إيجاد مجموعة «حكيمة» من الناس نترك الحكم فى أيديها، مشكلة لا حل لها كما ترى؛ وذلك هو ما يقطع فى النهاية بتبرير الديمقراطية.

الفصل الرّابع عشر
مدينة أفلاطون الفاضلة

تتألّف أهم محاورات أفلاطون ـ محاورة «الجمهورية» ـ من ثلاثة أجزاء بصفة عامة، أولها (وهو يمتد إلى ما يقرب من نهاية الكتاب الخامس) يعنى ببناء دولة مُثلى، وهذه الصورة من الدولة المثلى هى أول ما عرف العالم من «مدن فاضلة».

ومن النتائج التى وصل إليها أفلاطون فى هذا الجزء أن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة، وأما الكتابان السادس والسابع من الجمهورية فيعنيان بتعريف كلمة «فيلسوف»، ومناقشة هذا الأمر تؤلف الجزء الثانى. وأما الجزء الثالث فيتألّف قبل كل شىء من مناقشة أنواع مختلفة من الدساتير الفعلية؛ ما لها من حسنات ومن سيئات.

إن الغاية الشكلية التى ترمى إليها «الجمهورية» هى أن تحدّد معنى كلمة «عدالة»، لكن الحوار قد انتهى فى مراحله الأولى إلى نتيجة هى أنه لما كان الأيسر فى كل شىء أن يُنظر إليه مكبَّرًا عن أن يُنظر إليه مُصغّرًا، فالبحث فيما يجعل الدولة العادلة عادلةً أجدى من البحث فيما يجعل الفرد العادل عادلاً، ولما كان يتحتّم أن تكون العدالة إحدى صفات أفضل دولة يمكن للخيال أن يصوّرها، ترى أفلاطون يبدأ بتصوير تلك الدولة المثلى، وبعدئذ يأخذ فى تحليلها ليرى أى جوانب كمالها يمكن أن يُسمّى «عدلاً».

فلنبدأ نحن بوصف مدينة أفلاطون الفاضلة فى تخطيطها العام، ثم نعقّب على ذلك ببحث نقط ستنشأ خلال الحديث.

يبدأ أفلاطون بتقريره أن أبناء المدينة يجب تقسيمهم ثلاث طبقات: الشعب والجنود وأولياء الأمر. وأولياء الأمر وحدهم هم الذين يؤذن لهم بتولى السلطة السياسية، وعدد أفراد هذه الطبقة أقل جداً من عدد الأفراد فى الطبقتين الأخريين، والظاهر أن المقصود هو أن أفراد هذه الطبقة عند بداية تطبيق هذا النظام ينتخبهم المشرِّع، لكنهم بعد ذلك سيصبحون أصحاب حق فى هذه الطبقة بحكم الوراثة فى أغلب الأحوال، فلا نستثنى إلا حالات شاذّة، حيث يجوز للطفل المتفوّق من أبناء إحدى الطبقتين الدُّنْيَيْن أن يرتقى إلى طبقة أولياء الأمر، كما يجوز لمن تبدو عليه علامات النقص من أبناء طبقة أولياء الأمر وشبانها أن ينخفض إلى واحدة من الطبقتين الأُخريين.

والمشكلة الأساسية - فيما يرى أفلاطون - هى أن يُسْتَوْثَقَ من ان أولياء الأمر سينفذون ما أراده المشرِّع؛ وله عدة مقترحات لتحقيق هذه الغاية، بعضها تربوىٌّ، وبعضها اقتصادى، وبعضها بَيْلَجِىٌّ وبعضها دينى؛ وفى كثير من الأحوال لا ندرى إلى أى حد اراد أفلاطون أن تُطبق هذه المقترحات على الطبقتين الأخرَيَيْن - أى فيما عدا طبقة أولياء الأمر - نعم إنه من الواضح أنه يريد ببعض مقترحاته أن تطبق على الجنود، لكنه معنىٌّ قبل كل شىء بأولياء الأمر وحدهم، الذين يريد لهم أن يكونوا طبقة متميِّزة عن الأُخريَيْن؛ مثل ما كانت فئة الجزويت فى باراجواى القديمة، وفئة رجال الكنيسة فى الدولة الكنسية حتى سنة ١٧٨٠، والحزب الشيوعى فى جمهوريات روسيا السوفيتية فى يومنا هذا.

وأول ما نعرضه للبحث هو التعليم؛ فالتعليم منقسم إلى شعبتين: الموسيقى والألعاب، ولكل من هاتين الكلمتين معنى أوسع من معناها كما نفهمه اليوم «فالموسيقى» تشمل كل شىء فى عالم الفنون[1]، و«الألعاب الرياضية» معناها كل ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته. «فالموسيقى» تكاد تشمل بمعناها ما نعنيه نحن اليوم بكلمة «ثقافة» و«الألعاب الرياضية» أوسع قليلاً مما نسميه اليوم «تمرينات بدنية».

ومهمة الثقافة هى إعداد «السادة المهذبين» بالمعنى المفهوم من كلمة «جنتلمان» فى إنجلترا الآن، وهو معنى يرجع إلى افلاطون إلى حد كبير، فأثينا فى عهده كانت فى وجه من وجوهها شبيهة بإنجلترا فى القرن التاسع عشر؛ ففى كل منهما طبقة أرستقراطية تتمتّع بثروة ومنزلة اجتماعية، لكنها لا تحتكر السلطة السياسية؛ وفى كل منهما كانت الطبقة الأرستقراطية تحاول جهدها أن تظفر بكل ما يسعها أن تظفر به من النفوذ عن طريق التأثير بسلوك أفرادها؛ لكن الأرستقراطية فى مدينة أفلاطون الفاضلة تحكم حُكمًا مُطلقًا من كل قيد.

والظاهر أن التعليم كان يُعنى أول ما يُعنى بغرس صفات الرصانة وحُسن الذوق والشجاعة، فلا بد أن تُفرض منذ البداية رقابةٌ شديدة على كل ما عسى أن يطالعه الناشئون من آداب، وما ينصتون إليه من موسيقى؛ ولم يكن يُسمح للأمهات والمرضعات أن يقصصن على أطفالهن إلا قصصًا اعتمدتها السلطة المختصة فلا يجوز قراءة هومر وهزيود لعدة أسباب، أولاً لأنهما يصوران الآلهة فى سلوك شائن أحيانًا، وذلك لا يربّى النشء تربية قويمة، فلا بد أن نعلّم الصغار أن الشر يستحيل صدوره عن الآلهة، لأن الآلهة لم يخلقوا كل شىء، إنما خلقوا الأشياء الخيّرة وحدها؛ وثانيًا: لأن فى هومر وهزيود أشياء أريد بها أن تبث الخوف من الموت فى نفوس القراء، مع أننا يجب أن نبذل قصارى جهدنا فى تعليم أبنائنا أن يُقبلوا على الموت راضين فى ساحة القتال؛ لا بد أن نعلّم أبناءنا أن العبودية شرٌ من الموت، ولهذا لا ينبغى أن يستمعوا إلى قصص فيها رجال صالحون يبكون ويولولون، حتى إن كان ذلك بسبب موت أصدقائهم؛ وثالثًا: لأن الذوق المرهف يقتضى ألا يضحك الإنسان بالقهقهة العالية أبدًا؛ ومع ذلك ترى هومر يتحدث عن «ضحك لا ينقضى بين الآلهة المباركة»، فكيف يستطيع مدرِّس أن يؤنّب الناشئين على خفة الطرب تأنيبًا فعّالاً، إذا أجابه الصبية بذكر هذه العبارة؟ ورابعًا: لأن فى هومر فقرات تعلى من شأن المآدب الغنية بآكليها، وأخرى تصف شهوات الآلهة، ومثل هذه الفقرات لا يشجع على الاعتدال. (لقد اعترض العميد «إنْج» ـ وهو أفلاطون مخلص لمذهبه ـ على سطر ورد فى ترنيمة مشهورة، وهو: «صياح أولئك الذين ظفروا بالنصر، وغناء أولئك الذين أدّبوا الولائم»، وهو

سطر وارد فى وصف ما يحدث لآلهة السماء من ضروب المرح). كذلك لا ينبغى أن يكون ثمة قصص يَسْعَدُ فيها الأشرار ويَشْقَى الأخيار، لأن الأثر الخلقى لهذا على العقول الناشئة قد يكون غاية فى السوء؛ فلا مناص من حذف الشعراء على هذه الأسس كلها.

ويمضى أفلاطون بعد ذلك إلى مناقشة عجيبة عن الأدب المسرحى، فيقول إن الرجل الخيّر ينبغى له أن ينفر من محاكاة الرجل الشرير، فأما ومعظم المسرحيات يحتوى على أشرار، فلا مناص للأديب المسرحىّ وللممثل الذى يقوم بدور الشرير، من أن يحاكيا سلوك أناس اقترفوا مختلف الآثام، بل لا يقتصر الأمر على المجرمين، إنما يجب على الرجال الأعلين ألا يحاكموا النساء والعبيد والسافلين بصفة عامة (ففى اليونان ـ كما كانت الحال فى إنجلترا فى عهد اليصابات، كان الرجال يقومون على المسرح بأدوار النساء)، وعلى ذلك فإذا كان لا بد لنا أن نسمح بالأدب المسرحىّ إطلاقًا، فلا ينبغى قط أن نذكر من الأشخاص إلا أبطالاً ذكورًا لا يعيبهم نقص كائنًا ما كان، وينتمون إلى مولد طيب. ومن الواضح أن هذا مستحيل، ولذا لا يتردّد أفلاطون فى طرد المسرحيين من مدينته:

«إذا ما جاءنا أحد من هؤلاء السادة المَهَرَة فى فن المحاكاة، الذين يستطيعون أن يحاكوا أى شىء شاءوا، وعَرَضَ علينا أن يُبدى فنه وشعره، ركعنا تمجيدًا، باعتباره رجلاً لطيفًا مقدّسًا عجيبًا، لكننا لا بد عندئذ أن نذكر له أيضًا أن أمثاله يحرم عليهم العيش فى دولتنا، بحكم القانون؛ وهكذا بعد أن نعطره بالعطر المقدّس، ونضع على جبهته إكليلاً من الصوف، سنبعث به إلى مدينة أخرى».

وبعد ذلك ننتقل إلى الرقابة على الموسيقى (بالمعنى الحديث للكلمة) فتحرم الأنغام الليدية والأيونية: الأولى لأنها تعبّر عن الأسى، والثانية لأن بها انحلالاً؛ ولا يُسمح إلا بالأنغام الدُّورية (للشجاعة) والأنغام الفريجيّة (لضبط النفس)؛ وينبغى للتوقيعات الجائز عزفها أن تكون بسيطة، وأن تكون مما يعبّر عن حياة باسلة متّسقة الأجزاء.

ولا بد أن يجىء تدريب البدن على درجة شديدة من العنف، فلا يجوز لأحد أن يأكل سمكًا، أو لحمًا غير الشواء، ولا يجوز كذلك أن يوضع على الطعام أى نوع من المرق، ولا أن تُقدّم الحلوى، ويقول أفلاطون إن من ينشأ على نظامه فى الطعام، لن يكون به حاجة إلى طبيب.

ولا يُسْمح للشبّان ـ إلى سن معيّنة ـ أن تقع أعينهم على قبح أو رذيلة؛ حتى إذا ما حلّت الساعة المناسبة، أُطلعوا على «مثيرات» على هيئة مفزعات لا ينبغى أن تبث فيهم الفزع، ولذائذ خبيثة لا ينبغى أن تعمل فيهم على إغواء الإرادة؛ ولن يُحكم على الشبان بالصلاحية للانخراط فى طبقة الحرّاس إلا بعد مقاومتهم لهذه المحن.

ولا بد للصغار قبل اكتمال نموهم أن يشهدوا الحرب، وإن لم يَجُزْ لهم الاشتراك بأنفسهم فى القتال.

أما فى الجانب الاقتصادى، فيقترح أفلاطون شيوعية تتناول كل شىء فى طبقة أولياء الأمر، وكذلك (فيما أظن) طبقة الجنود، ولو أنه لم يكن صريحًا كل الصراحة فيما يختص بهذه الطبقة؛ أما أولياء الأمر فينبغى أن تكون لهم دُورٌ صغيرة وأن يكون طعامهم بسيطًا؛ ولا بد أن يعيشوا كما لو كانوا فى معسكر، يأكلون معًا فى جماعات؛ وليس لهم أن يقتنوا مِلكًا خاصًا إلا ما كان ذا ضرورة بالغة، ويحرم استعمال الذهب والفضة، إنهم لن يكونوا أغنياء، لكن هذا لا ينفى قط أن يكونوا سعداء، على أن غاية المدينة هى خير الجميع، لا سعادة طبقة دون سائر الطبقات. إن الغِنى والفقر كليهما ضار، وليس لأيهما وجود فى مدينة أفلاطون، وله عبارة غريبة عن الحرب، إذ يقول إنه سيسهل على مدينته أن تشترى الحلفاء فى الحرب، ما دامت ستستغنى عن نصيبها فى مغانم النصر.

وترى سقراط الأفلاطونى يأخذ فى تطبيق الشيوعية على الأسرة وهو كاره فيما يدّعى، فيقول إن الأصدقاء لا بد لهم أن يشتركوا فى كل شىء، وفى ذلك النساء والأبناء، وهو يعترف أن ذلك سيستتبع مشكلات، ولكن يظن أنها مشكلات لا يستحيل التغلب عليها، فأولاً لا بد أن تتلقى البنات نفس ما يتلقاه البنون من

تعليم، فيتعلمن الموسيقى والألعاب وفن القتال مع الصبيان جنبًا إلى جنب، ومن حق النساء أن يكنّ على أتم مساواة بالرجال فى كل شىء «فنفس التعليم الذى يجعل من الرجل وليًا للأمر طيبًا، سيجعل من المرأة ولية للأمر كذلك، لأن الطبيعة الأساسية فى كليهما واحدة». ولا شك أن هنالك فروقًا بين الرجال والنساء، لكن هذه الفروق لا شأن لها بالسياسة، فبعض النساء فلسفىُّ النزعة، ويستطيع أن يتولى شئون الحكم، وبعضهن حربىّ الصبغة، ويمكن أن يكنَّ جنديات ماهرات.

فإذا ما فرغ المشرِّع من انتقاء الحراس - خليطًا من رجال ونساء - أمر بأن يشترك الجميع فى مسكنهم ومأكلهم؛ وأما الزواج، كما نفهمه، فسيطرأ عليه تغيّرٌ جوهرى[٢]؛ ففى حفلات خاصة يُعَدُّ نفر من الأزواج والزوجات، ويضبط العدد بحيث يلائم النسبة المطلوبة للمحافظة على ثبات عدد السكان؛ وعندئذ يأخذ الزوج زوجة بالاقتراع - كما يُوهَمون. أما حقيقة الواقع فهى أن حكّام المدينة سيشرفون على عملية الاقتراع بحيث تتفق مع ما ينشدونه من مبادئ وراثية تُعِين على إنتاج نسل قويم؛ وسيجعلون همهم أن ينسل خير الرجال أكبر عدد من الأبناء؛ ويؤخذ الأبناء جميعًا من والديهم ساعة الميلاد؛ وستتخذ الحيطة العظيمة ألا يعرف والد ولده وسيُلقى بالأطفال الشائهين أو الهابطين من والدين ناقصين فى مَلَكاتهم. سيُلقى بهم فى مكان مجهول غريب، فذلك ما ينبغى فعله إزاءهم».

ويعتبر الأطفال الذين يولدون من زواج لم تقرّه الدولة أبناء سفاح؛ وينبغى أن تكون الأمهات بين العشرين والأربعين، وأن يكون الآباء بين خمسة وعشرين وخمسة وخمسين. أما فيما عدا هذه الأعمار فيباح اللقاء الجنسى حرًا من القيود، على أن يكون الإجهاض أو قتل الأطفال أمرًا إجباريًا. وليس للزوج والزوجة - فى «الزواج» الذى تهيئه الدولة - أى رأى؛ فيكفى حافزًا لهما على الاتصال أنهما يؤديان واجبًا نحو الدولة، بدل أن يكون الحافز عاطفة من تلك العواطف المبتذلة التى كان يتغنى بها الشعراء الذين أقصتهم الدولة عن أرضها.

ولما كان كل ولد يجهل والديه، فسيسمى كلَّ رجل «والدًا» ما دامت سنه تجيز أن يكون له والدًا، وقُل هذا فى «الأم» و«الأخ» و«الأخت» (يحدث هذا فى بعض القبائل الهمجية، وكان مصدرًا لكثير من الحيرة عند المبشرين). ولا يجوز زواج بين «والد» و«ابنة» أو بين «أم» و«ابن». وكذلك يمتنع بصفة عامة ـ لا بصفة مطلقة ـ الزواج بين «أخ» و«أخت» (أظن لو فكّر أفلاطون فى هذا القول تفكيرًا دقيقًا لوجد أنه بذلك يمنع كل الزواج، اللهم إلا زواج الأخ والأخت فى الحالات النادرة التى يشير إليها).

والمفروض أن تظل العواطف الحاضرة المتصلة بهذه الكلمات: «أب» «أم» «ابن» «ابنة» قائمةً فى التنظيم الجديد عند أفلاطون؛ فمثلاً لا يجوز لشاب أن يضرب شيخًا، إذ قد يكون ذلك الشيخ المضروب أباه.

والحسنة المرجوّة من هذا كله، هى بالطبع أن تقلَّ إلى أصغر حد ممكن عواطف المِلكية الخاصة، وبذلك تزول الحوائل التى تقف فى سبيل الروح القومية، وفى سبيل الرضى بانعدام المِلكية الخاصة؛ وقد كان الدافع إلى عزوبة رجال الكنيسة شيئًا من هذا القبيل إلى حد كبير[٢].

وانتقل أخيرًا إلى الجانب الدينى من نظام أفلاطون؛ ولست أحصر تفكيرى الآن فى الآلهة اليونانية التى يعبدها الناس، بل أفكّر فى أساطير معيّنة على الحكومة أن تبثها فى النفوس، فيقول أفلاطون صراحة إن الكذب من حق الحكومة، كما أن إعطاء الدواء من حق الأطباء؛ فقد رأينا فيما سلف أن الحكومة من حقها أن تخدع الناس فى ادعائها أنها تنظم الزواج على أساس الاقتراع؛ لكن هذا النوع من الكذب لا يتصل بأمر من أمور الدين.

وهنالك «أكذوبة سلطانية واحدة» يرجو أفلاطون أن تجوز على الحكام أنفسهم، وعلى كل حال فهى لا شك خادعةٌ لسائر المدينة؛ وهو يفصّل هذه «الأكذوبة» تفصيلاً شديدًا؛ وأهم جوانب الأكذوبة هو العقيدة بأن الله قد خلق الناس ثلاثة أنواع: فخيرهم مصنوع من ذهب، ويأتى بعد هؤلاء قوم من فضة، وأما طغام الناس فمن نحاس أو حديد؛ فأما من خُلقوا من ذهب فأولئك يصلحون

للحكم، ومَن خلقوا من فضة فأولئك هم الجنود، وأما بقية الناس فيؤدون العمل اليدوى؛ والأغلب - وليس دائمًا - أن ينتمى الأبناء إلى نفس الطبقة التى كان ينتمى إليها آباؤهم، فإذا لم يكن أمرهم كذلك، فلا بد من رفعهم أو خفضهم حسب ما تقتضيه الحال. ولئن كان من العسير أن تقنع أبناء هذا الجيل بصدق هذه الأسطورة، فإنك تستطيع أن تنشّئ الجيل المقبل وما يتلوه من أجيال تنشئة لا تميل بهم إلى الشك فى صدقها.

وإن أفلاطون لعلى صواب فى رأيه بأن العقيدة فى صدق هذه الأسطورة يمكن أن تتكون فى مدى جيلين، فقد تعلّم اليابانيون منذ سنة ١٨٦٨ أن الميكادو قد هبط من آلهة الشمس، وأن اليابان قد تم خلقها قبل أن يخلق سائر العالم، وكل من يثير الريبة فى هذه العقائد من بين أساتذة الجامعات، حتى إن كان ذلك فى بحثه العلمى، يُطرد لمجافاته للروح اليابانية. أما الذى غاب عن أفلاطون إدراكه - فيما يظهر - فهو أن قبول الناس لأمثال هذه الأساطير بالقوة؛ لا يتفق وروح الفلسفة، ويتضمن ضربًا من التعليم يشل الذكاء.

يصل أفلاطون فى الكتاب الرابع من الجمهورية إلى تعريف «العدالة» - وهو الهدف المزعوم من المحاورة كلها. والعدالة قوامها - فيما يرى - أن يؤدّى كل إنسان عمله الخاص به دون أن يتدخّل فى عمل سواه: فالمدينة «عادلة» إذا قام الصانع والجندى والحاكم، كل بعمله دون أن يتدخّل فى أعمال الطبقتين الأخريين.

وإنه لمبدأ يدعو إلى كل إعجاب أن يهتم كل إنسان بما هو معنىٌّ به، لكن ذلك يوشك ألا يتفق فى شىء مع ما يسميه الإنسان الحديث «عدالة»، بحيث تكون التسمية استعمالاً طبيعيًا لألفاظ اللغة. إن الكلمة اليونانية التى ترجمناها بلفظة العدالة، إنما كانت تدل عندهم على فكرة غاية فى الأهمية فى التفكير اليونانى، وليس فى لغاتنا مرادف لها يطابقها أتم التطابق. وجدير بنا أن نستعيد هاهنا ما قاله انكسمندر:

«لقد قُضى على الأشياءُ أن تعود من جديد إلى الأصل الذى نشأت منه، لأنها

يعوِّض بعضها بعضًا، ويُرْضى بعضها بعضًا، بحيث يردُّ كلٌّ ما اقترفه من إجحاف حسب الوقت المعيّن».

فقبل أن تبدأ الفلسفة، كان لليونان نظرية، أو شعور، خاص بالكون، لك أن تصفه بأنه دينى أو خلقى. وبناء على هذه النظرية كان لكل شخص ولكل شىء مكان معيّن ووظيفة معيّنة. ولم يكن ذلك أمرًا صادرًا من زيوس، لأن زيوس نفسه خاضع لنفس القانون الذى يخضع له كل شىء. وإنما ترتبط النظرية بفكرة القضاء أو الضرورة، وهى تنطبق بكل دقة على الإجرام السماوية، لكنه حيث يعنف النشاط، يحدث ميل إلى مجاوزة الحدود المفروضة، ومن ثم تنشأ البغضاء، فهنالك نوع من القانون المجرّد الذى يعلو على آلهة الأولمب أنفسهم، يعاقب المعتدين، ويرد النظام الأزلى الذى حاول المعتدى أن يفسده، وانتقلت إلى الفلسفة هذه النظرية بأسرها، التى ربما كانت فى بدايتها موضع إيمان الناس بغير وعى عقلى لفحواها، وإنك لتلمسها فى المذاهب الكونية التى تقول بقيام تعاند بين الأشياء - كمذهبى هرقليطس وأمباذقليس - كما تلمسها فى المذاهب الواحدية - كمذهب بارمنيدس - فهى مصدر الإيمان بالقانون الطبيعى والقانون البشرى على السواء، وواضح أنها متضمنة فى فكرة أفلاطون عن العدالة.

إن كلمة «العدالة» كما هى مستعملة حتى اليوم فى القانون، أقرب شبهًا بفكرة أفلاطون، ومنها وهى مستعملة فى النظريات السياسية؛ فقد مال بنا الرأى الديمقراطى إلى ربط العدالة بالمساواة، مع أن العدالة لم تكن تقتضى مساواة عند أفلاطون؛ أما «العدالة» بالمعنى الذى يكاد يكون مرادفًا لكلمة «قانون» - وذلك واضح من قولنا «ساحات العدالة» حين نريد محاكم القانون - فأهم ما يعنيها هو حقوق المِلْكية، التى لا شأن لها بالمساواة؛ وأول تعريف يُقترح فى بداية «الجمهورية» لكلمة «عدالة» هو أن قوامها وفاء الديون؛ وسرعان ما يضرب المتحاورون صفحًا عن هذا التعريف، على أساس أنه غير جامع للحالات كلها، لكن شيئًا منه يَظل باقيًا فى التعريف النهائى.

وجدير بنا أن نلاحظ عدة ملاحظات على تعريف أفلاطون. فأولاً: من الممكن فى نظره أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما ينافى

العدالة؛ فالسلطة كلها من حق أولياء الأمر، لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وفى رأى أفلاطون أن الظلم لا يقع فى هذا الصدد إلا إذا كان بين أفراد الطبقتين الأخريين من هم أحكم من بعض أولياء الأمر؛ ولهذا ترى أفلاطون يتحوَّط لذلك فيجيز رفع المواطنين أو خفضهم، ولو أنه يعتقد أن ميزتى المولد الطيب والتعليم الجيد ستؤديان إلى نتيجة فى معظم الحالات، وهى أن يجىء أبناء أولياء الأمر أفضل من أبناء الآخرين؛ إنه لو كان من الممكن أن يقوم علمٌ أكثر دقة بشئون الحكم، ولو كنا على يقين أكثر بأن الناس سيلتزمون طاعة الحكومة فيما تأمرهم به، لأمكن أن نجد كثيرًا من المبررات التى تؤيد نظام أفلاطون؛ فلن تجد أحدًا من رأيه أنه من الظلم أن تنتقى خير اللاعبين لفريق كرة القدم، مهما تعظم سيادتهم على غيرهم بانتخابهم لذلك الفريق؛ نعم إنه لو كانت لعبة الكرة تجرى على القواعد الديمقراطية التى كانت تجرى عليها حكومة أثينا، لانتخبتْ الجامعةُ من الجامعات مَنْ يمثلونها من الطلاب على أساس الاقتراع؛ لكنه من العسير فى شئون الحكم أن تعرف مَنْ هم أمهر الناس، كما أنه يتعذّر عليك أن توقن بأن السياسى سيستخدم مهاراته فى صالح الناس أكثر مما يستخدمها فى صالح نفسه أو طبقته أو حزبه أو أشياع مذهبه الدينى.

وثانيًا: إن تعريف أفلاطون «للعدالة» يقوم على فرض أن هنالك دولة منظمة إما على الأسس التقليدية، وإما على الأسس التى يقترحها بحيث تحقق فى مجموعها مثلاً خلقيًا أعلى؛ فهو يقول إن العدالة قوامها أن يؤدى كل فرد مهنته، لكن ما هى مهنة الفرد؟ إنه فى دولة مثل مصر القديمة، أو مثل مملكة «إنْكا» أعنى حين تظل الدولة جيلاً بعد جيل لا يطرأ عليها تغيُّر، تكون مهنة الفرد هى مهنة أبيه، ولا تنشأ فى سبيل ذلك مشاكل؛ لكن الفرد فى دولة أفلاطون ليس له أب شرعى؛ فمهنته بناء على ذلك لا بد أن تتقرر إما وفق ذوقه الخاص، وإما حسب ما تحكم به الدولة على استعداداته؛ وواضح أن الحالة الثانية هى ما يريده أفلاطون؛ لكن هناك أنواعًا من العمل - رغم ما تتطلبه من مهارة فائقة - قد يُظن بها السوء، هذا مثلاً ما يراه أفلاطون فى الشعر، وما أراه أنا فى عمل نابليون؛ وإذن فغايات الحكومة أمر جوهرى فى تحديد ما يصح أن يكون مهنة

الفرد، وعلى الرغم من أن الحكام جميعًا لا بد أن يكونوا من الفلاسفة فلا ينتظر منهم أن يأتوا بجديد؛ لأنه يتوقع من الفيلسوف أن يلبث طول عمره رجلاً له القدرة على الفهم فيوافق على ما يراه هو.

وإذا سألنا: ماذا يُنتظر لجمهورية أفلاطون أن تؤديه؟ كان الجواب أقرب إلى الابتذال؛ لأنه سيقول إنها ستظفر بالنصر فى الحروب على مجموعات من السكان تقرب فى عددها سكان مدينته، وستضمن معيشة لفئة قليلة معيّنة من الناس؛ لكنها، فى ظن راجح يقرب من اليقين، لن تنتج فنًا ولا علمًا، بسبب تصلب أوضاعها؛ وستكون فى هذا الصدد ـ وفى غيره ـ شبيهة بإسبرطة؛ فعلى الرغم من كل ما يُقال عن الجمهورية من كلام جميل، فإنها لن تؤدى أكثر من المهارة فى الحرب وإعداد الطعام للأهلين، لقد عاش أفلاطون فى عصر شهدت أثينا فيه المجاعة والهزيمة، فربما ظن ـ على غير وعى منه ـ أن اجتناب هذين الشرّين هو خير ما يمكن للسياسة أن تؤديه.

وواضح أن «المدينة الفاضلة» ـ إذا أراد بها صاحبها الجدّ ـ فلا بد أن تجىء معبِّرة عن مثُله العليا؛ فلنبحث قليلاً فيما نعنيه بعبارة «مُثُل عليا»؛ إن أول ما نذكره عنها أنها مرغوبة ممن يؤمنون بها، لكنها ليست مرغوبة على نفس الصورة التى يرغب بها إنسان فى أسباب راحته الشخصية، كالطعام والمأوى، فالذى يفرّق بين «المثل الأعلى» وبين الشىء العادىّ حين يكون موضع رغبة الإنسان، هو أن الأول ليس متصلاً بالصالح الشخصى؛ إنه شىء لا يتصل قط (فى الظاهر على الأقل) بذات الشخص الذى يشعر بالرغبة فيه، ولذا يكون ـ من الوجهة النظرية ـ قابلاً لأن يصبح موضع الرغبة من كل إنسان، وعلى ذلك يمكننا تعريف «المثل الأعلى» بقولنا إنه شىء تتعلق به الرغبة دون أن يكون الراغب فيه مركَز الانتباه فى هواه الشخصى، وعلى شرط أن يتمنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى موضع رغبة من كل إنسان آخر؛ فقد تكون رغبتى هى أن يجد كل إنسان طعامًا يكفيه، وأن يعطف كل إنسان على كل إنسان وهكذا، وإذا تعلقتْ رغبتى بشىء من هذا القبيل، رغبتُ كذلك فى أن يكون محلَّ رغبة من الناس جميعًا، وعلى هذا النحو يمكننى أن أنشئ ما يبدو فى ظاهره بناءً أخلاقيًا غير شخصيّ، ولو أنه فى

حقيقة أمره يقوم على أسس من رغباتى الشخصية ـ لأن الرغبة ما زالت رغبتى، حتى ولو لم يكن الشىء المرغوب فيه متصلاً بشخصى، فمثلاً قد يتمنى إنسان أن يفهم العلمَ كل إنسان، ويتمنى آخر أن يقدر الفنَّ كل إنسان؛ فالذى يفرّق بين رغبتيهما هو اختلاف فى تكوينهما الشخصى.

ويتجلّى العنصر الشخصىّ إذا ما اقتضى الأمر تعارضًا فى الرأى، فافرض مثلاً أن شخصًا قال لك: «إنك مخطئ فى أمنيتك لكل إنسان أن يكون سعيدًا، إن واجبك هو أن تتمنى السعادة للألمان، والشقاء لكل من عداهم» فهاهنا كلمة «واجبك» قد يكون معناها أن هذا ما يتمنى لى المتكلم أن أرغب فيه، وقد أجيبه بأننى لما كنت غير ألمانى، فمن المستحيل علىّ من الوجهة النفسية أن أتمنى الشقاء لكل من عدا الألمان، لكن جوابى هذا يبدو ناقصًا.

وكذلك قد ينشأ اصطراع فى الرأى حول مُثُل عليا خالصة من الأهواء الشخصية؛ فالبطل الذى يدعو إليه نيتشه يختلف عن القديس المسيحى، ومع ذلك فكلاهما موضع إعجاب غير صادر عن مصلحة شخصية، فأشياع نيتشه يعجبون بالأول، والمسيحيون يعجبون بالثانى؛ فكيف لنا أن نحكم لأحد الفريقين إلا على أساس من أهوائنا؟ ومع ذلك، فإذا لم نجد غير أهوائنا نحتكم إليها، فإن الخلاف الأخلاقى لا يمكن أن يقرَّ إلا باستمالة فريق لعواطف الفريق الآخر، فإن لم يفلح، فبالقوة ـ وقد ينتهى الأمر فى آخر الأمر إلى الحرب بين الفريقين؛ إنه فى مقدورنا ـ إذا ما كان اختلافنا على أمر من أمور الواقع ـ أن نرجع إلى العلم والطرائق العلمية فى ملاحظة الواقع؛ لكنى لا أرى شيئًا شبيهًا بهذا فى المشكلات التى تتصل فى النهاية بأسس أخلاقية. ومع ذلك فلو كان هذا هو الواقع فى حقيقته، فالمنازعات الأخلاقية تحوّر من نفسها بحيث تصبح تنازعًا على القوة ـ بما فى ذلك قوة الدعاية.

وقد بُسِطَتْ هذه الوجهة من النظر، فى صورة ينقصها التهذيب، فى الكتاب الأول من «الجمهورية» على لسان ثراسيما كوس الذى كان شخصًا حقيقيًا، كالأكثرية الغالبة من الشخصيات الواردة فى محاورات أفلاطون؛ كان ثراسيما كوس سوفسطائيًا من مشالسيدون، وكان معلمًا مشهورًا للبلاغة، وهو مذكور فى

الملهاة الأولى التى ظهرت لأرستوفان عام ٥٢٧ ق. م؛ فترى سقراط (فى الجمهورية) قد لبث حينًا يناقش بروح ودية معنى العدالة مع شيخ كهل اسمه سيفالوس، ومع أخوين لأفلاطون أكبر منه، هما جلوكون وأديمانتوس؛ وكان ثراسيماكوس يستمع لمحاورتهم فى قلق متزايد، ثم لم يلبث أن قطع عليهم الحديث باحتجاج عنيف على هذا الهذر الصبيانى الذى ينطقون به، وأعلن فى صراحة قوية أن «العدالة ليست سوى صالح الأقوى».

وفنّد سقراط هذه الوجهة من النظر تفنيدًا راوغ فيه، دون أن يواجهها بما هى جديرة به من عناية؛ مع أنها تثير المشكلة الرئيسية فى الأخلاق والسياسة، وهى: هل هناك معيار ـ كائنًا ما كان ـ «للخير» و«الشر» إلا ما يشتهيه الشخص المستعمل لهاتين الكلمتين؟ فإذا لم يكن ثمة معيار ثابت، فالظاهر أن كثيرًا من النتائج التى ينتزعها ثراسيماكوس، لا مناص من التسليم بصحته؛ ومع ذلك فكيف لنا أن نقول إن مثل هذا المعيار موجود؟

وها هنا يجيب الدين إجابة بسيطة للوهلة الأولى، وهى أن الله هو الذى يقرر ما هو خير وما هو شرّ، فالفرد من الناس إذا اتحدت مشيئته مع مشيئة الله، كان خيِّرًا، ومع ذلك فليس هذا الجواب بمتفق كل الاتفاق مع ما تتطلبه العقيدة الدينية الأصلية، فرجال اللاهوت يقولون إن الله خيِّر، وذلك يقتضى أن يكون ثمة معيار للخير مستقل عن إرادة الله؛ وعلى ذلك فنحن مضطرون أن نواجه السؤال الآتى: هل هناك حقٌّ موضوعى أو باطل موضوعى فى مثل هذه العبارة؛ «اللذة خير» بنفس المعنى الذى ينطبق على قولنا «الثلج أبيض»؟

ولا بد لك من نقاش طويل جدًا حتى تستطيع الجواب على هذا السؤال؛ فقد يظن بعض الناس أننا نستطيع ـ فى حدود أغراضنا العملية ـ أن نجتنب النتيجة الرئيسية التى تتفرّع عن هذا، ونقول: «لست أعرف المقصود من كلمتى «حق موضوعى» لكنى سأعدُّ العبارة «صحيحة» إذا اتفق كل الباحثين فى موضوعها ـ أو أكثريتهم الغالبة ـ على تأييدها»، وبهذا المعنى يكون قولنا إن الثلج أبيض قولاً «صحيحًا»، وكذلك قولنا بأن قيصر قد قتل اغتيالاً، وأن الماء مركب من إيدروجين وأوكسجين وهكذا؛ عندئذ تواجهنا مشكلة مرجعها إلى الأمر الواقع، وهى: هل فى

الأخلاق عبارات اتفق عليها بمثل ما اتفق على العبارات السالفة؟ فلو كان فيها مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، صلحت أساسًا لقواعد السلوك الشخصى وللنظرية السياسية على السواء؛ أما إذا لم يكن هناك مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، فنحن مضطرون إلى الاشتباك الفعلى فى نزاع يستند إلى القوة أو إلى الدعاية أو إلى كليهما - مهما تكن الحقيقة الفلسفية فى أمر هذا النزاع - أقول إننا مضطرون إلى الاشتباك فى نزاع حيثما ظهر خلاف أخلاقى لا سبيل إلى فَضّه بالاتفاق بين جماعات قوية.

وهذه مشكلة لا يعترف أفلاطون بوجودها؛ فعلى الرغم من أن فنَّه المسرحىّ قد أغراه ببسط وجهة نظر ثراسيماكوس بسطًا قويًا، فلم يكن على وعى تام بكل ما فيها من قوة، واستباح لنفسه أن يكون مجحفًا غاية الإجحاف فى تفنيدها بالحجة؛ فهو مقتنع أن هنالك شيئًا اسمه «الخير»، وأن الإنسان يمكنه أن يتحقق من طبيعة ذلك «الخير»، فإذا ما اختلف عليه الناس، فأحد المختلفَيْن على الأقل مخطئ من الوجهة العقلية، على نحو ما تكون الحال لو كان الاختلاف اختلافًا علميًا قائمًا على أمر من أمور الواقع.

إن اختلاف الرأى بين أفلاطون وثراسيماكوس غاية فى الأهمية، لكنه اختلاف يكتفى مؤرخ الفلسفة بذكره دون أن يحكم فيه برأى، فأفلاطون يعتقد أنه يستطيع أن يبرهن على أن جمهوريته المثلى خير، كما قد يعتقد الديمقراطى الذى يؤمن بموضوعية الأخلاق، أنه يستطيع أن يبرهن على أن الجمهورية شر، لكن مَن يأخذ بوجهة نظر ثراسيماكوس قد يقول: «ليس الأمر أمر برهان أو تفنيد، إذ السؤال لا يعدو أن يكون: هل تحب الدولة التى ينشدها أفلاطون؟ فإن أحببتها فهى خير لك، وإذا لم تحبها فهى شر لك. وإن أحبها كثيرون وكرهها كثيرون، فالحسم بين أولئك وهؤلاء لا يكون بالعقل، بل يكون بالقوة وحدها - فِعْليَّةً كانت تلك القوة أو مستترة». وتلك هى إحدى مشكلات الفلسفة التى لا تزال قيد البحث، وترى فى كل من الفريقين المتنازعين رجالاً جديرين باحترامك، غير أن الرأى الذى أيَّده أفلاطون، قد لبث دهرًا طويلاً، لا يكاد يتناوله أحد بالشك فى صوابه.

ولا بد أن نلاحظ فوق ما ذكرناه، أن وجهة النظر التى تُحِلُّ إجماع الرأى محل المعيار الموضوعى (فى الحكم الأخلاقى) تستتبع بعض النتائج التى لا يرضى بقبولها إلا قليلون؛ فماذا نحن قائلون فى المجدِّدين العلميين مثل جاليليو، الذين يدافعون عن رأى لا يوافق عليه إلا قليلون، لكن يظفر آخر الأمر بتأييد كل إنسان تقريبًا؟ إنهم يؤيدون آراءهم بالحجج، لا باستمالة العواطف، ولا بالدعاية تقوم بها الدولة، ولا باستخدام القوة، وهذا يقتضى أن يكون هناك معيار غير الرأى العام، وهنالك فى مسائل الأخلاق شىء شبيه بهذا، متمثلاً فى أصحاب الهدايات الدينية الكبرى، فقد دعا المسيح إلى أنه ليس من الخطأ أن تحصد سنابل القمح يوم السبت، لكنه من الخطأ أن تكره أعداءك. وواضح أن مثل هذا التجديد الأخلاقى يتطلّب معيارًا للحكم غير رأى الأغلبية، غير أن المعيار هنا ـ مهما يكن من أمره ـ فليس هو بالموضوعى كالذى نراه فى حالة البحث العلمى، إن هذه المشكلة عسيرة، ولا أدّعى القدرة على حلها، وحسبنا الآن ذكرها.

ربما أريد بجمهورية أفلاطون ـ ما لا يراد «بالمدائن الفاضلة» الحديثة ـ وهو أن تجد سبيلها إلى التنفيذ الفعلى؛ ولم يكن ذلك من الغرابة ولا من الاستحالة بما يبدو عليه الآن لأنظارنا، فكثير من أوضاعها ـ وبينها أوضاع كنا نظنها أبعد ما تكون عن إمكان التنفيذ ـ كان قائمًا بالفعل فى إسبرطة، فقد حاول فيثاغورس ـ قبل أفلاطون ـ أن يطبق حكم الفلاسفة، وكان أركايناس الفيثاغورى ـ فى عهد أفلاطون ـ ذا نفوذ سياسى فى تاراس (وهى المسماة الآن تارانتو)، وذلك حين زار أفلاطون صقلية وجنوبى إيطاليا، وكان مألوفًا للمدن أن تستخدم حكيمًا فى سَنِّ قوانينها، فهذا ما صنعه سولون لأثينا، وما صنعه بروتاجوراس لمدينته ثوربى. وكانت المستعمرات فى تلك الأيام مطلقة الحرية من رقابة المدن التى هى تابعة لها، فكان من الممكن جدًا من الوجهة العملية لجماعة من الأفلاطونيين أن يقيموا «الجمهورية» على شواطئ أسبانيا أو الغال، لكن شاء سوء الحظ أن يقصد أفلاطون إلى سرقصة، وهى مدينة تجارية عظيمة، كانت غارقة فى حروب لا تعرف هوادة مع قرطاجنة، ويستحيل على أى فيلسوف أن يؤدى شيئًا ذا بال فى مثل هذا الجو؛ وجاء الجيل التالى، فشهد نشأة مقدونيا التى جعلت كل الدول الصغيرة بالية العهد، وأظهرت مقدار العبث فى كل محاولة ترمى إلى إقامة نظام سياسى على نطاق ضيِّق.

الهوامش

(١) نلاحظ العلاقة اللغوية بين كلمتى music التى معناها موسيقى، وكلمة muse التى معناها ربة الفنون. (المعرب).

(٢) «سيكون هؤلاء النسوة ـ بغير استثناء ـ زوجات مشاعًا لهؤلاء الرجال، ولن يختص رجل بزوجة له وحده».

(٣) انظر كتاب «تاريخ عزوبة رجال الكنيسة» لمؤلفه Henry C. Lea.

الفصل الخامس عشر

نظرية المثل

أهم ما يعنى به الجزء المتوسط من «الجمهورية» ـ وهو الجزء الذى يمتد من الشطر الأخير من الكتاب الخامس إلى ختام الكتاب السابع ـ مشكلات من الفلسفة الخالصة، إذا قيست إلى المشكلات السياسية (التى كانت موضع الحديث) وتراه يمهد للكلام فى المشكلات الفلسفية الخالصة بعبارة فيها شىء من الاقتضاب المخلّ، وهى:

«إن المدن لن تخلص من هذه الشرور ـ كلا، بل أعتقد أن الجنس البشرى كله لن يخلص منها، حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك، أو يكتسب ملوك هذا العالم وأمراؤه روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها، لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى، بدل أن تسعى كل منهما لمحو الأخرى، عندئذ فقط، يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وأن تشهد ضوء النهار».

ولو صحَّ ذلك، فلا بد أن نحدِّد العناصر التى يتألف منها الفيلسوف، وماذا نعنى بكلمة «فلسفة»، والمناقشة الآتية هى أشهر أجزاء «الجمهورية»، وربما كانت كذلك أعمقها أثرًا؛ وهى فى بعض جوانبها ذات جمال أدبى ممتاز؛ فقد لا يوافق القارئ على فكرتها (كما لا أوافق أنا) لكنه لا يسعه إزاءها إلا أن يتأثر بما فيها.

تقوم فلسفة أفلاطون على التمييز بين الحقيقة والظاهر، ذلك التمييز الذى كان بارمنيدس أول من أبرزه؛ ولذا ترى عبارات وحججًا بارمنيدية منبثة فى هذا الجزء من المحاورة الذى نحن الآن بصدد الحديث فيه؛ وكذلك تلمس نغمة دينية فيما يخصّ الحقيقة، وهى نغمة أقرب إلى المذهب الفيثاغورى منها إلى مذهب بارمنيدس؛ كما تلمس كثيرًا عن الرياضة والموسيقى، تستطيع أن تتعقب مصدره مباشرة إلى أتباع فيثاغورس؛ هذا المزيج من منطق بارمنيدس ومن حديث عن الحياة الآخرة مستمدٍّ من فيثاغورس والأورفيين، انتج مذهبًا وُجِدَ أنه يُرْضى العقل والعاطفة الدينية على السواء؛ ونتيجة هذا الامتزاج مُرَكَّبٌ غاية فى القوة، كان له أثره ـ بعد قبوله لتعديلات هنا وهناك ـ فى الكثرة الغالبة من أعلام الفلاسفة، حتى هيجل، وفى ذلك هيجل نفسه؛ على أن أثر أفلاطون لم يقتصر على الفلاسفة وحدهم؛ فلو سألت: لماذا عارض «المتزمتون» الموسيقى والتصوير والطقوس الفخمة المظهر فى الكنيسة الكاثوليكية؟ ستجد الجواب فى الكتاب العاشر من «الجمهورية»؛ وإذا سألت لماذا يضطر تلاميذ المدارس أن يتعلّموا الحساب؟ وجدت الرد على سؤالك فى الكتاب السابع.

والفقرات الآتية تلخصٌ نظرية أفلاطون فى المُثُل:

رأيُنا هو هذا: مَنْ هُو الفيلسوف؟ الجواب الأول هو فى الأصل الذى اشتقت منه الكلمة، فالفيلسوف هو محب الحكمة، ولكن محب الحكمة ليس هو محب المعرفة، بالمعنى الذى يمكن أن تقصده حين تقول عن الطُّلَعَةِ إنه يحب المعرفة، ذلك لأن الاستطلاع المبتذل لا يخلق فيلسوفًا؛ وعلى هذا فالتعريف يصحَّح على الوجه الآتى: الفيلسوف هو رجل يحب «رؤية الحقيقة» ولكن ما هذه الرؤية؟

فكّر فى رجل يحب الأشياء الجميلة، رجلٍ يهتم بحضور المآسى عند أول تمثيلها، وبرؤية الصور الجديدة، وبالاستماع إلى الموسيقى الجديدة، مثل هذا الرجل ليس بالفيلسوف، لأنه لا يحب إلا الأشياء الجميلة وحدها. أما الفيلسوف فيحب الجمال ذاته، إن الرجل الذى يحب الأشياء الجميلة وحدها رجل يحلم، على حين يكون الرجل الذى يعرف الجمال المطلق يقظانًا غاية اليقظة، الأول لا يكون لديه إلا رأىٌ، أما الثانى فتكون لديه معرفة.

فما الفرق بين «المعرفة» و«الرأى»؟ إن مَنْ تكون لديه معرفة، تكون لديه معرفة «بشىء ما»، أعنى لديه معرفة بشىء موجود، لأن ما ليس بموجود هو عدم (وهكذا يذكرنا بارمنيدس). وعلى ذلك تكون المعرفة غير قابلة للخطأ، إذ إنه من المستحيل عليها منطقيًا أن تخطئ، أما الرأى فعرضةٌ للخطأ، وكيف يقع مثل هذا الخطأ؟ إن الرأى لا يمكن أن يكون عن شىء لا وجود له، إذ إن ذلك مستحيل، ولا أن يكون عن شىء موجود، لأن ذلك عندئذ يكون معرفة، وإذن فالرأى يكون عما هو موجود وغير موجود فى آن معًا.

لكن كيف يمكن هذا؟ الجواب هو أن الأشياء الجزئية تتصف دائمًا بصفات متضادة، فما هو جميل يكون فى الوقت نفسه قبيحًا من بعض نواحيه، وما هو عادل يكون ظُلمًا من بعض نواحيه وهكذا. فيذهب أفلاطون إلى أن كل الأشياء المحسَّة الجزئية فيها هذا التضاد، وإذن فهى وسط بين الوجود واللا وجود، وهى بهذا تصلح أن تكون موضوعًا للرأى لا للمعرفة. أما أولئك الذين يشهدون المطلق والأزلى والساكن، فهم الذين يعرفون، لا الذين يقتصرون على الرأى».

وهكذا نصل إلى نتيجة هى أن الرأى يكون عن العالم كما تقع عليه الحواس، على حين تكون المعرفة خاصة بعالم أزلىّ إدراكه فوق متناول الحواس. مثال ذلك: الأشياء الجميلة الجزئية هى من شأن الرأى، أما المعرفة فنطاقها هو الجمال فى ذاته.

فالحجة الوحيدة التى يؤيد بها وجهة نظره هى أنه من التناقض أن نفترض أن الشىء يمكن أن يكون جميلاً وغير جميل فى آن معًا، أو عادلاً وغير عادل. ومع ذلك فالأشياء الجزئية - فيما يبدو - تضمّ مثل هذه الصفات المتضادة، وإذن فلا تكون الأشياء الجزئية موجودات حقيقية، حتى قال هرقليطس: «إننا نغمس أقدامنا ولا نغمسها فى نفس النهر، إننا موجودون وغير موجودين» فإذا جمعت بين هذه النظرة، وبين نظرة بارمنيدس، وصلت إلى النتيجة التى وصل إليها أفلاطون.

على أنك واجدٌ فى مذهب أفلاطون جانبًا غاية فى الأهمية، لا تستطيع أن تتعقبه إلى أصول عند أسلافه، وأعنى به نظرية «المثل» أو «الصُّور»، وهى نظرية

منطقية فى بعضها، ميتافيزيقية فى بعضها الآخر. فأما الجانب المنطقى فيعنى بمعانى الألفاظ الكلية. فهنالك أفراد كثيرة من الحيوان، يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: «هذا قط» فماذا نعنى بكلمة «قط»؟ واضح أننا نقصد شيئًا يختلف عن كل قطة جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قط لأنه يشارك فى طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير فى مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظة «قط»، وبديهى أن مثل هذه الكلمات ليست بغير معنى، ولكن لو كانت لفظة «قط» لتعنى شيئًا، فهى تعنى شيئًا لا هو هذا القط الجزئى ولا ذاك، إنما تعنى ضربًا من ضروب «القِطِّيَّة» العامة، وهذا المعنى العام لا يولد مع ولادة القطة الجزئية، كلا، ولا هو يفنى حين تموت تلك القطة الجزئية، بل الواقع أن هذا المعنى العام لا يشغل حيّزًا من مكان أو زمان، إنه «أبدىّ» - هذا هو الجانب المنطقى من المذهب، والحجج التى تُساق لتأييده - سواء أكانت فى النهاية صحيحة أم لم تكن - قوية، وهى لا تعتمد فى شىء على الجانب الميتافيزيقى من المذهب.

ويقول الجانب الميتافيزيقى من المذهب إن كلمة «قط» تعنى قطًا معيّنًا مثاليًا، هو «القط» (بالتشديد على أداة التعريف) وهو فريد نوعه، خلقه الله؛ والقطط الجزئية تشارك فى طبيعة «القط» غير أنها تختلف فى مشاركتها تلك قُربًا أو بُعدًا عن الكمال، والسبب فى تكثرها ليس إلا هذا البُعد منها عن الصورة الكاملة؛ القط (المثالى) حقيقى، أما القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر.

وترى فى آخر كتاب فى «الجمهورية» كلامًا يمهّد به للحكم بالشرّ على المصورين، وفى هذا الكلام عرض غاية فى الوضوح لمذهب المثل أو الصُّوَر.

فها هنا يقول أفلاطون إنك حيثما وجدتَ عددًا من الأفراد تشترك فى اسم مشترك، كان لهذه الأفراد مثالٌ مشترك أيضًا، أى «صورة» مشتركة، فمثلاً، على الرغم من أن هنالك أسرَّةً كثيرة، فهنالك «مثال» واحد للسرير أو «صورة» واحدة له؛ وكما أن انعكاس السرير فى المرآة مظهرٌ فقط وليس «بالحقيقى»؛ فكذلك الأسرَّة الجزئية الكثيرة ليست حقيقية، إذ هى ليست سوى نُسَخ من «المثال» الذى هو السرير الحقيقى الوحيد، والذى صنعه هو الله؛ وإدراكك لهذا السرير الواحد

الذى صنعه الله هو ما يسمى بمعرفة. ـ أما إدراكك للأسِرَّة الكثيرة التى صنعها النجَّارون فهو مجرّد «رأى»؛ والفيلسوف ـ باعتباره فيلسوفًا ـ لا يعنيه إلا السرير الواحد المثالى، دون الأسِرَّة الكثيرة التى يصادفها فى العالم المحسوس؛ ذلك لأنه لا يأبه بشئون هذه الدنيا العاديّة: «فكيف يمكن لذى العقل السامى الذى يشهد الزمان كله والوجود كله، أن يطيل التفكير فى الحياة البشرية؟» وإن الشاب الذى فى مُكْنته ان يصير فيلسوفًا سيمتاز من سائر لداته بوصفه عادلاً ورقيقًا، محبًا للعلم، قوى الذاكرة ذا عقل متزن بطبيعته؛ مثل هذا الشاب لا بد من تنشئته على نحو يجعل منه فيلسوفًا وحارسًا (= حاكمًا).

وفى هذا الموضع يتدخّل «أديمانتوس» فى الحديث محتجًا، فيقول إنه حين يحاول المحاجَّة مع سقراط، يشعر أنه ينساق بعيدًا عن جادّة الطريق عند كل مرحلة من مراحل الحوار، حتى إذا ما بلغ الحِجاجُ غايته، وجد كل آرائه السابقة قد انقلبت رأسًا على عقب، ومهما يَقُلْ سقراط فى هذا الصدد، فالواقع الذى يشهده كل إنسان، هو أن مَنْ يلزمون طريق الفلسفة، يصبحون امساخًا، ولا اقول أوغادا سافلين، فحتى الصفوة من هؤلاء؛ تُصيِّرهم الفلسفة رجالاً لا خير فيهم.

ويعترف له سقراط بصدق ما يقول، ما دام العالم على ما هو عليه، ويزعم أن تبعة ذلك واقعة على الناس الآخرين، لا على الفلاسفة؛ ذلك لأن الفلاسفة إذا عاشوا فى مجتمع عاقل، فلن يظهروا بمظهر الحمقى؛ ولن يُحكم على الحكماء بالخلو من الحكمة إلا فى جماعة من المغفّلين.

فماذا نحن قائلون فى هذا الإشكال؟ فقد كان يمكن للجمهورية أن تبدأ حياتها بأحد طريقين: إما بأن يكون الفلاسفة هم الحاكمين، وإما بأن يصبح الحاكمون فلاسفة؛ لكن لأن نبدأ بالطريق الأول يبدو مستحيلاً، لأن الفلاسفة فى مجتمع غير فلسفى لا يظفرون بحب الشعب؛ غير أنه من الممكن لأمير ورث الإمارة بحكم مولده أن يصبح فيلسوفًا، «ويكفى أمير واحد؛ فليكن هناك رجل واحد على رأس مدينة تطيع إرادته وسيكون فى مقدوره أن ينشئ فى مدينته السياسة المثالية التى يظن الناس أنها مستحيلة الحدوث»؛ وقد ظن أفلاطون أنه واجدٌ مثل هذا الأمير المنشود فى شخص «ديونيسيوس» الأصغر، طاغية سرقصَة، لكن الأمير الشاب

قد خيّب له رجاءه، ويعنى أفلاطون فى الكتابين السادس والسابع من «الجمهورية» بمسألتين: الأولى، ما هى الفلسفة؟ والثانية: كيف يمكن لشاب أو شابة له (أو لها) مزاج ملائم، أن يُربَّى بحيث يُصبح فيلسوفًا.

الفلسفة فى رأى أفلاطون ضرب من الرؤية، «رؤية الحقيقة»، فهى ليست بالعقلية الخالصة، وليست هى مجرّد الحكمة، لكنها حب الحكمة. والذى يسميه سبينوزا «حبًا عقليًا &» هو نفسه الاتحاد الوثيق بين الفكر والوجدان، الذى يقصده افلاطون، وكل مَنْ أبدع اى نوع من أنواع الخَلْق المبتكر، قد أحسَّ - بدرجة كبيرة أو صغيرة - تلك الحالة العقلية التى تتبدّى فيها الحقيقة أو الجمال، بعد جهد طويل، أو تلك الحالة التى يخيَّل لصاحبها أن قد تبدَّت له فيها الحقيقة أو الجمال، فى ومضة مباغتة من المجد - وقد يكون هذا ناشئًا عن معالجة موضوع تافه، وقد يكون ناشئًا عن معالجة الكون بأسره، فمثل هذا الإحساس عند حدوثه، يميل بصاحبه ميلاً شديدًا إلى الاقتناع بما هو بصدده، وربما تعاوره الشك فيه فيما بعد، لكنه فى تلك اللحظة ذاتها يبلغ الغاية القصوى من درجات اليقين، وأغلب ظنى أن الكثرة الغالبة من خيرة الآيات التى تدل على إبداع أصحابها فى الفن، والعلم، والأدب، والفلسفة، كانت نتيجة لمثْل هذه الحالة التى ذكرناها، ولست أدرى إن كان سواى يحسُّها بمثل ما أُحسُّها أنا، فمن ناحيتى، أقول إننى وجدت أننى حين أهمّ بكتابة كتاب فى موضوع ما، فلا بدَّ لى أولاً أن أغمس نفسى غمسًا فى تفصيلاته، حتى آلف كل أجزاء الموضوع الذى أريد تناوله وهى فرادى، ثم يحدث ذات يوم - إن كنت مجدودًا - أن أدرك الكلَّ دفعة واحدة. بكل أجزائه مُرَتَّبَةً فى مواضعها الصحيحة بالنسبة بعضها لبعض، وبعد ذلك لا يبقى أمامى سوى أن اكتب ما قد رأيت، وأقرب تشبيه لهذه الحالة، هو أن أقول إننى أبدأ بالسير فى كل أرجاء الجبل وهو مغمور فى الضباب، حتى آلف كل شعبة فيه وكل حافة أو واد، آلف هذه الأشياء كُلاً على حدة، ثم أبْعُدُ عن الجبل فأراه كلاً واحدًا، وهو واضح المعالم فى ضوء الشمس.

واعتقد أن هذا الإحساس ضرورى للعمل الابتكارى الجيد، لكنه وحده لا يكفى، لا بل قد يكون اليقين الذاتىّ الذى يستصحبه مُضَلِّلاً فى نهاية الأمر،

فيصف لنا وليم چيمس حالة رجل أحسَّ هذا الإحساس وهو مخدَّر بالغاز الضحَّاك، فكلما خَدَّره ذلك الغاز، أدرك سر الكون، حتى إذا ما أفاق، نسى ما كان اعتراه من إحساس، وفى النهاية، جاهد جهادًا عنيفًا حتى استطاع أن يدوّن السر قبل أن تمحى معالم الرؤية، ولما أفاق إلى وعيه الكامل، راح فى لهفة يقرأ ما قد كتب، فكان ما يأتى: «إن رائحة البترول تملأ المكان كله». فإن ما قد يبدو لصاحبه لمحة مباغتة من التجلّى ربما كانت مُضَلّلة، ولا بدّ لنا من سَبْرها ونحن فى حالة الصحو العقلى؛ بعد أن تزول عنا حالة السُّكْر القدسىّ.

والرؤية التى قال بها أفلاطون، والتى وثق فيها كل الثقة حين كتب «الجمهورية» لا مندوحة لها فى النهاية عن الاستعانة بصورة تفسيرية، هى صورة الكهف التى صوّرها، لكى يتصوّر بها القارئ طبيعةَ الرؤية التى أراد؛ لكن هذه الصورة قد مُهِّد لها بمناقشات أوّلية مختلفة، قُصِد بها أن تهيئ القارئ للموافقة على ضرورة وجود عالم المُثُل.

فأولاً ميّز بين عالم العقل وعالم الحواس، ثم عقّبَ على ذلك بقسمة كل من العقل والإدراك الحسّى إلى نوعين. ولا يعنينا ها هنا نوعا الإدراك الحسى، أما نوعا العقل فيسميهما على التوالى: «العقل الخالص» و«قوة الفهم»، فأما العقل الخالص فهو أعلى النوعين، وما يعنيه هو الأفكار الخالصة، وطريقته هى الديالكتيك (الجدل)، وأما «قوة الفهم» فهى نوع العقل الذى نستخدمه فى الرياضة، وهو أقل منزلة من العقل الخالص لكونه يفرض فروضًا لا يستطيع اختبار صدقها، ففى الهندسة مثلاً ترانا نقول: «افرض أن أ ب جـ مثلث محوط بخطوط مستقيمة» وأنت تجاوز القواعد الرياضية، لو سألت: هل حقيقة أن أ ب جـ مثلث محوط بخطوط مستقيمة؟ على الرغم من أننا قد نكون على يقين من أن الشكل الذى رسمناه ليس يحمل هذا الوصف الذى ذكرناه، وذلك لأنه يستحيل علينا أن نرسم خطوطًا مستقيمة استقامة مطلقة، وبناء على ذلك فيستحيل على الرياضة أن تتنبأنا بما هو كائن، وكل ما تنبئنا به هو ما عسى أن يكون لو ... إن العالم المحسّ لا يشتمل على خطوط مستقيمة، وعلى ذلك، فلو أرادت الرياضة أن تظفر بما هو أكثر من الحقيقة الفرضية، فلا بدّ لنا أن نلتمس الدليل على وجود

خطوط مستقيمة أعلى مما يقع تحت الحس، فى عالم أسمى من العالم المحسّ، وليس فى وسع «قوة الفهم» أن تلتمس هذا الدليل، والذى يستطيع ذلك ـ فى رأى أفلاطون ـ هو العقل الخالص، الذى يدلّنا على أن هنالك فى العالم الأعلى مثلثًا محوّطًا بخطوط مستقيمة، وهناك فى هذا العالم نُثْبِتُ القضايا الهندسية إثباتًا يقوم على تقرير الواقع الفعلى، لا على افتراض ما ليس بموجود.

وفى هذا الموضع تنشأ مشكلة لم تَغِبْ عن نظر أفلاطون، وهى مشكلة تبدّت فى جلاء للمحدثين من الفلاسفة المثاليين، فقد رأينا أن الله خلق سريرًا واحدًا، ومن الطبيعى أن نفرض أنه كذلك قد خلق خطًا مستقيمًا واحدًا، لكن إذا كان هناك مثلث سماوى واحد، فلا بد أن قد خلق ثلاثة خطوط مستقيمة على أقل تقدير، إن أشكال الهندسة، على الرغم من مثاليتها، لا بد من وجودها فى أمثلة كثيرة، فنحن فى حاجة إلى إمكان التقاطع بين دائرتين وهكذا، وقد يكون معنى ذلك أن الهندسة ـ على نظرية أفلاطون ـ لا تسمح لها طبيعتها أن تكون جزءًا من الحقيقة العليا، وأنها قد كُتِبَ عليها أن تظل جزءًا من دراسة الظواهر، لكننا نؤْثر أن نغض النظر عن هذه النقطة، التى نرى إجابة أفلاطون عنها يكتنفها شىء من الغموض.

يحاول أفلاطون أن يوضّح الفرق بين الرؤية العقلية الواضحة، وبين رؤية الإدراك الحسّى المهوشة، بمثال يسوقه من حاسّة البصر، فهو يقول إن البصر يختلف عن سائر الحواس، فى أنه لا تكفيه العين والمرئى وحدهما، بل لا بدّ له من الضوء أيضًا، فنحن نرى الأشياء التى تسطع عليها الشمس رؤية واضحة، وأما ساعة الغروب فتضطرب الرؤية، وفى الظلام الحالك لا نرى شيئًا على الإطلاق، فعالم المُثُل هو ما نراه حين تكون الشمس ساطعة بضوئها على المرئى، أما عالم الأشياء العابرة، فعالم مضطرب كالذى نراه ساعة الغروب، فالعين هنا شبيهة بالروح، والشمس ـ باعتبارها مصدر الضوء ـ شبيهة بالحقيقة أو الخير:

«الروح مثل العين: إذا استقرت على ذلك الذى تضيئه الحقيقة والوجود، أدركتْ وفهمتْ، وفاضت ذكاءً، أما إذا استدارت إلى غروب الصيرورة والفناء، عندئذ لا تحصل إلا على رأى فقط، ثم تراها تخبط خبط عشواء، تعتنق هذا

الرأى حينًا، وذلك الرأى حينًا آخر، وتبدو خالية من الذكاء... إن ما يخلع الحقَّ على ما نعرفه، وما يخلع قوة العرفان على الشخص العارف، هو ما أحب لكم أن تسموه مثال الخير، وسترون أن مثال الخير هذا هو أصل العلم».

وهذا ينتهى بنا إلى التشبيه المشهور ـ تشبيه الكهف، الذى مؤداه أن هؤلاء الذين تعوزهم الفلسفة يمكن مقارنتهم بالمسجونين فى كهف، الذين لا يستطيعون النظر إلا فى اتجاه واحد، لأنهم مُوثَقُون، وقد اشعلت وراءهم نار، وقيم قبالتهم جدار، وليس ثمة ما يحول بينهم وبين الجدار، فكل ما يرونه عليه هو ظلالهم هم، وظلال الأشياء الكائنة وراءهم، والتى تلقيها النار بضوئها على الجدار، فلا مناص من أن يعدُّوا هذه الظلال كائنات حقيقية دون أن تكون لديهم فكرة ما عن الأشياء التى ألقت أمامهم هذه الظلال، وأخيرًا استطاع أحدهم أن يفرّ من الكهف إلى حيث ضوء الشمس، فيرى الأشياء الحقيقية لأول مرة، ويدرك أنه كان حتى هذه الساعة مخدوعًا بظلال، فلو كان ذلك الرجل من قبيل الفيلسوف الذى يصلح أن يكون حارسًا (حاكمًا) فسيشعر أن من واجبه إزاء أولئك الذين كانوا من قبل زملاء فى السجن، أن يهبط إليهم من جديد فى سجنهم، ويعلّمهم كنه الحقيقة، ويهديهم إلى الطريق الذى يصعد بهم إليها، لكنه سيجد إقناعهم عسيرًا، لأنه بسبب انتقاله من حيث تسطع الشمس، سيرى الظلال أقل وضوحًا مما يَرَوْنها هم، ولذا فسيبدو لهم أغبَى إدراكًا مما كان قبل فراره من الكهف.

ـ «وقلت: دعنى الآن أبيِّن لك بالتشبيه إلى أى حد تتنوَّر طبائعنا أو تبعد عن التنور ـ انظر! إن بنى الإنسان يعيشون فى كهف تحت الأرض، فوُهتُه مفتوحة تجاه الضوء، وهى ممتدّة ما امتدّ الكهف، وقد لبثوا مقيمين فى كهفهم هذا منذ طفولتهم، ورُبطت بالأغلال أرجلهم وأعناقهم حتى لا يستطيعوا الحركة، ولا يُتاح لهم النظر إلا أمامهم، لأن الأغلال تمنعهم من لَفْتِ رءوسهم إلى الوراء، وهنالك على مبعدة منهم ـ من أعلاهم وخلفهم ـ نار تسطع، وهنالك كذلك طريق عالٍ يقع بين النار والكهف، ولو نظرتَ رأيتَ حائطًا وطيئًا مقامًا على طول الطريق، مثل

الستار الذى يضعه أمامهم لاعبو «القره قوز» الذى يُدَلُّون عرائسهم من فوق حافته.

- «فقلت: وتصوّر إلى جانب ذلك رجالاً يمشون إلى جانب الحائط ويحملون كل ضروب الآنية والتماثيل وأصنام الحيوان مصنوعة من خشب ومن حجر ومن مختلف المواد، وكلها يظهر من أعلى الحائط، بعضهم يتكلّم وبعضهم صامت.

- «وصفتَ لى صورة غريبة، وإنهم لمسجونون من صنف عجيب.

- «فأجبته: إنهم يشبهوننا، إنهم لا يرون إلا ظلالهم، أو يرى الواحد منهم ظل أخيه - تلك الظلال التى تلقيها النار على جدار الكهف القائم أمامهم».

إن مكانة الخير فى فلسفة أفلاطون تستوقف النظر، إذ تراه يقول إن العلم والحقيقة يشبهان الخير، لكن الخير له المكانة العليا، «ليس الخير جوهرًا، إلا أنه يفوق الجوهر تفوقًا شديدًا فى جلاله وقوته» وطريقة الديالكتيك (الجدل) هى التى تنتهى بنا إلى غاية العالم العقلى بأن تمكننا من رؤية الخير المطلق، وإن الخير هو الوسيلة التى تمكن الطريقة الديالكتيكية (الجدلية) من الاستغناء عن الفروض التى لا غنى عنها للرياضى، والزعم الكامن وراء هذا كله هو أن الحقيقة - على خلاف الظواهر - متصفة بالخير تامًا كاملاً، فإدراكك الخير - إذن - معناه إدراكك الحقيقة. وهكذا ترى خلال فلسفة أفلاطون كلها، ذلك المزجَ بين العقل والتصوُّف، الذى نراه فى المذهب الفيثاغورى، لكن أفلاطون حين يصل بفلسفته إلى هذه الذروة القصوى، فلا شك أنه يجعل النصر للنزعة التصوفية على العقل.

إن نظرية أفلاطون فى المثل، بها أخطاء عدة، لكنها رغم أخطائها تحدّد تقدمًا هامًا فى تطوُّر الفلسفة؛ لأنها أول نظرية تبرز مشكلة المعانى الكلية، التى لبثت قائمة - فى صور مختلفة - حتى يومنا هذا، إن البدايات لا مناص لها من أن تكون بعيدة عن دقة التهذيب، لكن هذا لا ينبغى أن يصرفنا عن رؤية ما فيها من عنصر الابتكار، فبعد أن أُدْخِلَ على أقوال أفلاطون كلُّ ما لزم إدخاله من التصحيحات، لا يزال بعض أقواله باقيًا، فأقل ما يمكن أن يُقال عما بقى لنا من أفلاطون - حتى من وجهة نظر أولئك الذين يناصبونه أشدّ العداء - هو هذا: إننا لا نستطيع

أن نعبّر عما فى أنفسنا من فكر تعبيرًا كل ما فيه أسماء لأفراد جزئية، بل لا بد لنا إلى جانب تلك الأسماء، من كلمات كلية مثل «إنسان» و«كلب» و«قط». وحتى إذا استغنينا عن هذه الكلمات، فلا بد لنا من كلمات تدل على علاقات، مثل «شبيه بـ» و«قبل» وما إلى ذلك، وليس مثل هذه الكلمات مجرّد أصوات لا معنى لها، ومن العسير أن نرى كيف يمكن أن يكون لها معان، لو كان العالم مؤلفًا من أشياء جزئية ولا شىء غير هذا، كالأشياء الجزئية التى نشير إليها بأسماء الأعلام. وقد يكون هناك مخارج نخلص بها من هذا الإشكال، لكن أقل ما يُقال هو أنه عرض لنا القضية فى صالح المعانى الكلية، عرضًا لا بد من الاعتراف به، وسأقبل قوله مؤقتًا، على أنه صحيح إلى حد ما، لكننا إذا ما سلمنا لأفلاطون بهذا، فليس معنى ذلك أن بقية ما يقوله تلزم بالضرورة نتيجة لما اعترفنا له به.

فأولاً ـ إن أفلاطون لا يفهم قواعد التعبير الفلسفى. فقد أستطيع أن أقول «سقراط بشرىٌّ» و«أفلاطون بشرىّ» وهكذا، ويمكننى فى هذه العبارات كلها أن أزعم أن كلمة «بشرى» لها نفس المعنى بكل دقة، لكن مهما يكن معنى الكلمة، فمعناها شىء يختلف عن معنى كلمتى «سقراط» و«أفلاطون» وسائر أسماء الأفراد الذين منهم يتألّف الجنس البشرى؛ فكلمة «بشرىٌّ» صفة، ومن العبث الذى لا معنى له أن تقول «إن البشرىّ بشرىّ»؛ ومع ذلك فأفلاطون يخطئ خطأ يشبه ما فى قولنا «إن البشرىّ بشرىّ»؛ فهو يظن أن الجمال جميل، ويظن أن الاسم الكلى «إنسان» اسمٌ لإنسان نموذجى خلقه الله، وما هؤلاء الناس الحقيقيون إلا نُسَخٌ زائفة بعض الشىء وناقصة، لذلك الإنسان النموذجى. فهو لم يستطع قط أن يتبيّن ما بين الكليات والجزئيات من هوة سحيقة. فـ «مُثُله» فى حقيقة أمرها لا تزيد على كونها مجموعة أخرى من الجزئيات، أسمى من الجزئيات العادية من الوجهة الخلقية والجمالية. وقد أخذ هو نفسه فى عهد متأخر من حياته، يدرك هذا الإشكال ـ كما يظهر لنا من محاورة بارمنيدس، تلك المحاورة التى تسوق لنا مثلاً من أروع الأمثلة فى التاريخ، للفيلسوف وهو ينقد نفسه بنفسه.

المفروض فى محاورة «بارمنيدس» أن راويها هو أنتيفون (أخو أفلاطون غير الشقيق)، لأنه هو وحده الذى يتذكّر المناقشة، لكنه لم يعد يهمه الآن إلا الجياد؛

فيشهدونه حاملاً لجامًا، ولا يحملونه على الوقوف ليروى لهم هذا الحوار المشهور بين بارمنيدس وزينون وسقراط، إلا بعد عُسْر شديد، فيروى أن الحوار قد وقع حين كان بارمنيدس شيخًا (إذ بلغت سنه حوالى الخامسة والستين). وأما زينون فكان عندئذ فى منتصف عمره (حوالى الأربعين) وكان سقراط لا يزال فى أول الشباب؛ ويأخذ سقراط فى بسط نظرية المُثل، فيؤكد أن ثمة مُثُلاً للتشابه والعدالة والجمال والخير، لكنه فى شك من أمر الإنسان أيكون له مثال أو لا يكون؛ ثم يرفض رفض المستنكر ما قيل من إمكان وجود مُثُل لأشياء مثل الشعْر والوحل والقذارة ـ لكنه يضيف إلى ذلك قوله إنه يميل أحيانًا إلى الظن بأنه لا شىء هناك بغير مثال، لكنه يفرّ من هذا الرأى فرارًا، لأنه يخشى أن يهوى فى هوّة من عبث القول ليس لها قرار.

«فقال بارمنيدس: نعم يا سقراط، ذلك لأنك ما تزال شابًا، وإذا لم أكن مخطئًا، فسيجىء يوم تتولاك الفلسفة بقبضة أشدّ مما تفعل الآن بك، وعندئذ لن تحتقر حتى أخسّ الأشياء».

ويوافق سقراط على أن ـ من وجهة نظره ـ «هنالك مُثُل معينة تشترك فيها جميع الأشياء الأخرى، ومنها تستمد هذه الأشياء أسماءها؛ فكون الأشياء ـ مثلاً ـ يصبح شبيهًا بعضها ببعض، علّته أنها تشارك فى مثال التشابه؛ وكذلك تكون الأشياء العظيمة عظيمة لأنها تشارك فى مثال العظمة، والأشياء العادلة والجميلة تكون عادلة وجميلة، لأنها تشارك فى مثالى العدل والجمال».

فيأخذ بارمنيدس فى إثارة المشكلات: (أ) فهل الفرد يشارك فى المثال كله أو فى جزء منه فقط؟ إن كلا الوجهين له ما يُعترض عليه به، فلو أخذت بالوجه الأول، كان الشىء الواحد فى أمكنة كثيرة فى وقت واحد، وإذا أخذت بالوجه الثانى كان المثال قابلاً للتقسيم؛ وسيكون الشىء الذى به جزء من مثال الصِّغر أصغر من الصغر المطلق، وهو قول ظاهر البطلان. (ب) إنه حين يشارك الفرد الجزئى فى مثال، يكون ذلك الفرد الجزئى والمثال شبيهين، وعلى ذلك يتحتّم أن يكون هناك مثال آخر يضمُّ تحته الجزئيات والمثالَ الأصلىَّ، ثم يتحتّم أيضًا أن يكون هناك مثال فوق هذا، يضم تحته الجزئيات والمثالين معًا، وهكذا إلى ما لا

نهاية، وبهذا فبدل أن يكون كل مثال واحدًا، يصبح سلسلة لا نهاية لها من المُثل (وهذا هو نفسه ما يعترض به أرسطو، ويسميه «بالإنسان الثالث»). (حـ) ويقترح سقراط جواز أن تكون المُثل مجرّد أفكار، لكن بارمنيدس ينبهه إلى أن الأفكار لابد أن تكون أفكارًا عن شيء ما. (د) إن المثل يستحيل أن تشبه الجزئيات التى تشارك فيها، للسبب المذكور سالفًا فى (ب). (هـ) إذا كان هنالك مُثُل، فلا بد أن تكون مجهولة لنا، لأن علمنا ليس علمًا مطلقًا. (و) إذا كان علم الله مطلقًا، فلن يشملنا بعلمه، وبالتالى لا يستطيع حكمنا.

ومع ذلك، فالمتحاورون لا ينبذون نظرية المُثل نبذًا تامًا؛ إذ يقول سقراط إنه بغير مُثُل، لا يكون هنالك شىء يمكن للعقل أن يرتكز عليه، وبهذا يفسد التدليل العقلى كله؛ فينبئه بارمنيدس أن متاعبه فى هذا الصدد، مصدرها نقص فى تدريبه السابق؛ لكنهما لا يصلان إلى نتائج قاطعة.

إنى لا أعتقد أن ما قدَّمه أفلاطون من اعتراضات على حقيقة الجزئيات المحسوسة، يصمد للنقد؛ فمثلاً هو يقول: إن كل ما هو جميل، يكون من بعض وجوهه قبيحًا كذلك؛ وإنّ ما هو ضِعْفٌ يكون نِصْفًا فى الوقت نفسه، وهكذا؛ لكننا حين نقول عن آية فنية إنها جميلة من بعض الوجوه، قبيحة من بعض الوجوه الأخرى، فإن التحليل سيتيح لنا دائمًا (على الأقل من الوجهة النظرية) أن نقول: «إن هذا الجزء أو هذا الجانب جميل، أما ذلك الجزء أو ذلك الجانب فقبيح»؛ وأما عن كون الشىء «ضِعْفًا» و«نِصْفًا» فهاتان الكلمتان نسبيتان، فليس هنالك تناقض بين أن يكون العدد ٢ ضعف العدد ١ ونصف العدد ٤؛ إن أفلاطون يثير حول نفسه المشاكل التى لا تنقطع، بسبب عدم فهمه للكلمات النسبية؛ فهو يظن أن (أ) إذا كانت أكبر من (ب) وأصغر من (جـ)، فإن (أ) تكون بناء على ذلك كبيرة وصغيرة، مما يبدو له تناقضًا؛ ومثل هذه المشكلات إن هى إلا عِلَلٌ تصيب الفلسفة، من قبيل الأمراض التى تصيب الأطفال.

إن التفرقة بين الحقيقة والظاهر، يستحيل أن تترتب عليها هذه النتائج التى يزعمها بارمنيدس وأفلاطون وهيجل؛ لأنه إن كان الظاهر ظاهرًا حقًا، فليس هو بلا شىء، وإذن فهو جزء من الحقيقة؛ إن هذه حجة من الطراز البارمنيدى

الصحيح: وإن كان الظاهر لا يظهر حقًا، ففيم وجع الدماغ من أجله؟ لكن ربما قال معترض: «إن الظاهر لا يظهر حقًا، لكنه يظهر لنا كأنما هو ظاهر»؛ غير أن هذا القول لا ينفع المعترض، لأننا سنعود إلى السؤال: «هل يظهر لنا حقًا كأنما هو ظاهر، أم يخيل لنا فقط أنه يظهر كأنما هو ظاهر؟» ولا بد لنا عاجلاً أو آجلاً - حتى إذا كان الظاهر يظهر لنا كأنما هو ظاهر - لا بد لنا أن ننتهى إلى شىء يظهر حقًا، وإذن يكون جزءًا من الحقيقة: فلم يكن أفلاطون يطوف بخاطره أبدًا أن ينكر أننا ندرك فى الظاهر أسرّة كثيرة، ولو أن الموجود حقيقة سرير واحد، هو السرير الذى خلقه الله: لكنه - فيما يبدو - لم يواجه النتائج المترتبة على الحقيقة الواقعة، وهى أن هناك ظواهر كثيرة، وأن هذه الكثرة جزء من الحقيقة؛ إن كل محاولة تسعى إلى شطر الكون أقسامًا، منها ما هو أكثر فى نصيبه من «الحقيقة» من الآخر، محاولةٌ مقضيٌّ عليها بالفشل.

ويتصل بهذا رأىٌ آخر لأفلاطون يدعو إلى العجب، وهو أن المعرفة والرأى لابد أن يختلفا فى نوع الموضوع الذى يتناوله كل منهما: فعندنا نحن أن من قبيل الرأى أن أقول: أظن أن السماء ستُثلج، وإذا رأيتها بعدئذ تُثْلج مثلاً، فتلك معرفة؛ لكن موضوع الرأى هو نفسه موضوع المعرفة: أما أفلاطون فيذهب إلى أن ما قد صَلُحَ موضوعًا للرأى فى أى وقت مضى، يستحيل أن يصلح موضوعًا للمعرفة: إن المعرفة يقينية ولا يجوز عليها الخطأ: على حين أن الرأى لا يقتصر على كونه معرّضًا للخطأ بل هو خطأ بالضرورة، لأنه يزعم الحقيقة لما هو ظاهر فقط: وكل ذلك تكرار لما كان بارمنيدس قد سبق إلى قوله.

وهنالك وجه آخر تختلف فيه ميتافيزيقا أفلاطون عن ميتافيزيقا بارمنيدس اختلافًا ظاهرًا: فبارمنيدس لا يعترف بالوجود إلا «للواحد»، أما أفلاطون فيعترف بوجود مُثُل كثيرة، فليس يقتصر الأمر على وجود الجمال والحق والخير، بل ها نحن أولاء قد رأينا أن هنالك كذلك سريرًا سماويًا خلقه الله، وهنالك إنسان سماوى، وكلب سماوى، وقطٌّ سماوى، وهكذا حتى تأتى على كل ما جاء فى سفينة نوح من أنواع: على أن هذا كله لا نراه - فيما يبدو - قد أُتقِن بحثُه فى «الجمهورية» إتقانًا تامًا: فالمثال، أو الصورة الأفلاطونية، ليست فكرة، وإن تكن

من الجائز أن تصبح موضوعًا للتفكير: ومن العسير أن نفهم كيف يمكن أن يكون ا& قد خلقها، ما دام وجودها لا يحدده الزمن: وما كان ا& ليخلق سريرًا، ما لم يكن فكره ـ حين أراد خلق السرير قد اتخذ موضوعًا له ذلك السرير الأفلاطونى نفسه الذى يُقال لنا إن ا& قد أخرجه إلى حيِّز الوجود؛ إن ما لا زمان له، يستحيل على الخلق؛ وها هنا تواجهنا مشكلة أتعبت كثيرين من رجال اللاهوت المتفلسفين؛ وهى أن العالم الذى أمكن خلقه، هو العالم العرضى، أعنى العالم الذى يقع فى مكان وزمان، لكن هذا العالم هو نفسه عالم حياتنا اليومية، الذى قد وصمه أفلاطون بالزيف وبالشر أيضًا: وعلى ذلك ـ فيما يظهر ـ فا& لم يخلق إلا وهما زائفًا وشرًا: وقد اقتضى الاتِّساقُ المنطقىُّ بعضَ «العارفين» (فئة فى المسيحية تقول إن الخلاص يكون بالمعرفة لا بالإيمان) أن يأخذوا بهذه الوجهة من النظر، لكن المشكلة عند أفلاطون لم تكن قد برزت بعد، ويظهر من «الجمهورية» أنها لم تتضح له قط طيلة حياته.

إن الفيلسوف الذى يجوز له أن يكون وليًا للأمر، لا بد له ـ فى رأى أفلاطون ـ أن يعود إلى الكهف، ليعيش بين أولئك الذين لم يشهدوا قط شمس الحقيقة؛ بل إن ا& نفسه، إذا أراد إصلاح خلقه، فلا بد له ـ فيما يبدو ـ أن يصطنع الطريقة نفسها: فهكذا يستطيع الأفلاطونى المسيحى أن يفسِّر تجسد ا& فى جسم المسيح: لكن الذى يستحيل علينا تعليله هو لماذا لم يستقر ا& فى حالة من الرضى بعالم المُثل: فلئن كان الفيلسوف يصادف الكهف موجودًا بالفعل، فيدفعه حب الخير لغيره إلى العودة إليه، فماذا نقول فى الخالق ـ إذا كان قد خلق كل شىء ـ ألم يكن فى مستطاعه أن يجتنب خلق الكهف منذ البداية.

ربما كانت هذه المشكلة ناشئة عن الفكرة المسيحية عن الخالق، ولا يجوز اتهام أفلاطون بها، لأنه لم يقل إن ا& خلق كل شىء، إنما خلق ما هو خير فحسب؛ وعلى هذا الأساس يكون التكثر الذى فى عالم الحس صادرًا عن مصدر آخر غير ا&: وإذن فلا تكون المُثل فى أغلب الظن مخلوقة & بمقدار ما تكون مكوِّنات لجوهره: وبهذا لا يكون التعدُّد الظاهر فى المُثل الكثيرة تعددًا لا يمكن إرجاعه إلى وَحْدة: ففى النهاية ليس فى الوجود إلا ا&، أو الخير، وما سائر المُثل إلا صفات له: أو قلْ إن هذا ـ على الأقل ـ تفسير ممكن لمذهب أفلاطون.

وينتقل أفلاطون بحديثه إلى رسم صورة تخطيطية تثير الاهتمام، فيما يختص بالتربية بمعناها الضيّق، التى يُراد تطبيقها على الشاب الذى ينتظر له أن يكون من أولياء الأمر؛ فلقد رأينا أن الشاب ينتخب لهذا الشرف على أساس ما فيه من صفات هى مزيج من الصفات العقلية والصفات الخلقية، فينبغى له أن يكون عادلاً ورقيقًا ومحبًا للعلم، قوى الذاكرة متزن العقل؛ فإذا ما اختير الشاب على أساس هذه الحسنات فيه، أنفق أعوامه بين العشرين والثلاثين، دارسًا للدراسات الفيثاغورية الأربع: الحساب والهندسة (هندسة السطوح المستوية والأجسام) والفلك والتناغم: ولا يجوز أن تسود هذه الدراسات أية روح نفعية، إنما يجب أن تدرس دراسة تُعدُّ عقله لرؤية الأشياء الأزلية؛ ففى الفلك ـ مثلاً ـ لا ينتظر من الشباب أن يشغل نفسه أكثر مما ينبغى بالأجرام السماوية الحقيقية، بل أهم من ذلك أن يدرس رياضيات الأجرام السماوية المثالية؛ فلئن وقع هذا الكلام موقع السخف فى أسماع المحدثين، إلا أنه من العجيب أنه دلّ على أنه طريقة نافعة فيما يتصل بالفلك التجريبى؛ وكيفيةُ حدوث هذا تدعو إلى العجب وتستحق النظر.

إن الحركات الظاهرة للكواكب ـ ما لم نتناولها بالتحليل البالغ من العمق حدًا كبيرًا ـ تبدو مضطربة ومعقدة؛ وبعيدة كل البُعد عما كان يمكن للخالق من وجهة نظر المدرسة الفيثاغورية، أن يخلقه؛ ولم يكن أحد من اليونان ليأخذه الشك فى أن السماء وما فيها من أجرام، لا بد أن تجىء مثلاً كاملاً للجمال الرياضى ولم يكن ذلك ليتحقق إلا إذا تحركت الكواكب فى دوائر؛ ولئن كان ذلك الرأى يبدو بديهيًا لليونان أجمعين، فهو يبدو كذلك لأفلاطون بصفة خاصة، بسبب اهتمامه الشديد بالخير؛ ولذلك نشأت المشكلة الآتية: هل هنالك نظرية فى مستطاعها أن تردَّ الاضطراب الظاهر فى حركات الكواكب إلى نظام وجمال وبساطة؟ إنه لو كان هناك مثل هذه النظرية، فإن فكرة الخير هى التى تبرّر لنا إثبات وجودها؛ ولقد وجد «أرستارخوس» من أهل ساموس، نظرية كهذه: إذ وجد أن الكواكب كلها ـ بما فيها الأرض ـ تدور حول الشمس فى دوائر؛ ولكن هذا الرأى لم يؤخذ به، وظل مرفوضًا مدى ألفى عام، وكان بعض عوامل الرفض يرجع إلى أرسطو، الذى

ذكر نظرية قريبة الشبه بهذه ونسبها «للفيثاغوريين» (كتاب الفلك ٢٩٤ أ) ثم جاء كوبرنيق وأحياها؛ وكأنما جاء نجاحها مؤيداً للاتجاه الجمالى الذى اتخذه أفلاطون فى الفلك؛ لكن شاء سوء الحظ بعدئذ أن يستكشف كپلر حقيقة أخرى، وهى أن الكواكب تسير فى أفلاك بيضية الشكل، لا فى دوائر، وتقع الشمس فى بؤرة الشكل البيضىّ، لا فى مركز الدائرة؛ ثم زاد نيوتن على ذلك قوله إن الأفلاك التى تسير فيها الكواكب ليست دقيقة فى بيضية شكلها، وهكذا ثبت أن البساطة الهندسية التى كان ينشدها أفلاطون والتى يظهر أن «ارستارخورس» من أهل ساموس قد خيِّل له أنه كشف عنها، إن هى إلا وهم الخيال.

إن هذه الحقيقة من تاريخ العلوم توضح لنا مبدأ عامًا، وهو: أن أى فرض علمى - مهما بدا عليه السخف - قد يتبيّن أنه نافع لتقدم العلم، إذا مكّن باحثًا من تصوّر الأشياء على صور جديدة؛ وأن مثل هذا الفرض، بعد أن يكون قد أدى مهمته بفعل مصادفة مواتية، فالأرجح أن ينقلب بعد ذلك عقبة فى طريق التقدم؛ إن الإيمان بالخير، باعتباره مفتاحًا يفهم العالم فهمًا علميًا، كان نافعًا فى علم الفلك فى بعض مراحله، لكنه عاد فى شتى مراحل ذلك العلم بعد ذلك، فانقلب عاملاً من عوامل التأخر؛ إن الاتجاه الأخلاقى والجمالى الذى اتجهه أفلاطون، ثم بالغ فيه أرسطو، كان من أقوى العوامل على قتل العلم عند اليونان.

وإنه لما يجدر ذكره أن الأفلاطونيين المحدثين - إذا استثنينا منهم نفرًا قليلاً - جاهلون بالرياضة، على الرغم من الأهمية العظمى التى نسبها أفلاطون للحساب والهندسة، ومن التأثير العميق الذى كان لهذين العِلْمين فى فلسفته؛ ولعل هذا أن يكون مثلاً يوضح مساوئ التخصص، وهو أن الباحث لا ينبغى له أن يكتب عن أفلاطون، إلا إذا أنفق شطرًا عظيمًا من أعوام شبابه فى دراسة اليونانية لكنه إذا ما فعل ذلك، لم يعد أمامه من الوقت متسع يتيح له دراسة الأشياء التى عدّها أفلاطون أمورًا هامة.

الفصل السادس عشر

نظرية أفلاطون فى الخلود

إن المحاورة التى سميت باسم «فيدون» هامة من وجوه كثيرة؛ فهى ترمى إلى وصف اللحظات الأخيرة من حياة سقراط: فتصف حديثه قبيل شربه السم مباشرة وبعده، حتى غاب عنه الوعى؛ وتلك صورة للرجل الأمثل فى رأى أفلاطون، الرجل الذى يتجلى بالحكمة والخير معاً فى أعلى ذروتيهما، والذى يبرأ من الخوف من الموت براءة تامة؛ إن مواجهة سقراط للموت - كما صورها أفلاطون - لها أهميتها من الوجهة الأخلاقية؛ فى العصور القديمة والعصور الحديثة على السواء؛ فمكانة ما ورد فى الكتاب المقدس عن «العاطفة» و«الصلب» عند المسيحيين، هى نفسها مكانة محاورة «فيدون» عند الوثنيين من الفلاسفة، أعنى أحرار الفكر منهم[1]؛ لكن رباطة الجأش عند سقراط فى ساعته الأخيرة، مرتبطة بقصيدته فى الخلود؛ ولهذا تكون محاورة «فيدون» ذات أهمية، لأنها لا تقتصر على تصوير بطل شهيد ساعة موته، بل تضيف إلى ذلك شرحا لمذاهب كثيرة، أصبحت فيما بعد جزءاً من العقيدة المسيحية؛ فالقديس بولس و«الآباء» قد استمدوا معظم لاهوتهم منها، عن طريق مباشر أو غير مباشر، ونكاد لا نفهم هذا اللاهوت إذا نحن غضضنا الطرف عن أفلاطون.

فتروى لنا محاورة سابقة فى العهد على محاورة فيدون، وهى «أقريطون»، كيف دبرت فئة من أصدقاء أفلاطون وتلاميذه خطة تمكنه من الفرار إلى تساليا؛ ومن الجائز أن أصحاب السلطان فى أثينا كان يسرهم غاية السرور لو لاذ سقراط بالفرار؛ ولنا أن نفترض احتمالا شديداً لنجاح الخطة المدبرة؛ ومع ذلك رفضها سقراط رفضاً قاطعاً، محتجا بأن إدانته كانت نتيجة إجراء قانونى سليم، وبأنه من الخطأ أن يقترف الإنسان شيئاً ضد القانون، اجتناباً للعقاب؛ فقد استهل نقاشه بإعلان المبدأ - الذى نراه شبيهاً «بموعظة الجبل» - وهو «إننا لا يجوز أن نرد الشر بالشر لأى إنسان، كائناً ما كان الشر الذى أنزله بنا»؛ ثم تصور نفسه بعد ذلك مشتبكا فى محاورة مع القوانين الأثينية، تقول فيها القوانين إنه مدين لها بمثل ذلك الاحترام الذى يدين به ابن لأبيه، أو يدين به العبد لسيده، بل إن دينه لها بذلك الاحترام أبعد مدى من دين الابن أو العبد؛ وأن كل مواطن فى أثينا حرٌ فى الهجرة إذا لم يكن راضياً عن الدولة الأثينية؛ ثم تختم القوانين خطبتها الطويلة بهذه الكلمات.

«استمع - إذن - ياسقراط، لنا نحن اللائى قد تعهدنا نشأتك؛ لا تفكر فى الحياة والأبناء أولا، وفى العدالة ثانياً، بل فكر فى العدالة أولا، حتى تبرر موقفك أمام سادة العالم الأسفل؛ لأنك لو فعلت ما يأمرك به «أقريطون» فلا أنت ولا احد ممن ينتمى إليك، سيكون أسعد أو أقدس أو أعدل فى هذه الحياة، أو أسعد فى حياة آخرة، مما هو الآن؛ إنك الآن تغادر الحياة بريئاً: إذ تغادرها معايناً لا مقترفاً لإثم؛ ستغادرها ضحية الناس، لا ضحية القوانين؛ أما إن أطلقت لنفسك العنان فى رد الشر بالشر، والأذى بالأذى، معتديا على العهود والمواثيق التى ارتبطت بها معنا، ومعتديا على أولئك الذين يجب أن يكونوا أقل الأشياء تعرضاً لاعتدائك، وأعنى بهم: نفسك وأصدقاءك ووطنك ونحن؛ فسننقم عليك مادمت حيا، وستتلقاك أخواتنا - قوانين العالم الأسفل - عدواً لها، لأنهن سيعلمن أنك بذلت جهدك لتحطيم بنياننا» ويقول سقراط إنه ليخيل إلى أنى أسمع هذا الصوت يطن فى أذنى، كما يطن صوت القيثارة فى أذن المتصوف» ثم يقرر تبعاً لذلك أن واجبه يقتضيه أن يقيم حيث هو، وأن يخضع للحكم بموته.

وجاءت الساعة الأخيرة فى محاورة «فيدون»، فرفعت عنه الأغلال، وأبيح له أن يحاور أصدقاءه حراً من كل قيد؛ فأخرج زوجته الباكية، حتى لا يؤثر حزنها فى مجرى النقاش.

ويبدأ سقراط برايه فى أنه لا ينبغى لإنسان تسرى فيه روح الفلسفة أن يخشى الموت، بل إنه ـ على نقيض ذلك ـ سيرحب به، لكنه على الرغم من ذلك لن ينزع نفسه بيده، لأن الرأى قد جرى بأن ذلك مناف للقوانين؛ فيسأله أصدقاؤه، لماذا تحرم القوانين الانتحار، فيجيب جواباً يتفق مع التعاليم الأورفية، وهذا الجواب الذى لو سئل المسيحى نفس السؤال لأوشك أن يقوله بحروفه، وهو: «هنالك مذهب يهمس به خفية، وهو أن الإنسان سجين ليس له الحق فى فتح الباب والفرار من سجنه، وهذا سر عظيم لاأجدنى على فهم كامل بحقيقته» ثم يوازن العلاقة بين الإنسان والله، بالعلاقة بين الماشية وصاحبها ويقول: إنه لما يغضبك أن ترى ثورك قد استباح لنفسه أن ينحرف عن الطريق الذى أردته له؛ «قد يكون هناك مبرر لقولهم إن الإنسان لابد له أن ينتظر، وألا يزهق حياته بنفسه، إلى أن يأمر الله بذلك، كما يأمرنى الله أن أفعل الآن» إنه لا يحزن للموت، لأنه مقتنع «أولا بأنى ذاهب إلى آلهة أخرى تتصف بالحكمة وبالخير (وإنى بذلك على يقين بمقدار ما يمكن لى أن أوقن بمثل هذه الأمور) وثانياً (ولو أننى فى هذا لست على نفس الدرجة من اليقين) لأنى راحل إلى أناس قد سبق رحيلهم عن هذا العالم، وهم أناس أفضل ممن أخلفهم ورائى؛ وإنى لكبير الرجاء فى أن الموتى سيجدون عاقبة لاتزال تنتظرهم، عاقبة تكون أفضل جداً للخيِّرين منها للأشرار».

يقول سقراط إن الموت هو انفصال الروح عن الجسد، وهاهنا نرى أنفسنا إزاء المذهب الأثنينى عند أفلاطون: بين الحقيقة والظاهر، بين المثل والأشياء المحسة بين العقل والإدراك الحسى، بين الروح والجسم؛ وهذه الأرواح كلها مرتبط بعضها ببعض: فالشق الأول من كل زوج منها أسمى من الشق الثانى، فى مقدار ما يصيبه من الحقيقة ومن الخير معاً؛ والنتيجة الطبيعية التى تترتب على هذه

الأثينية، هى الأخلاق الزاهدة؛ فترى المسيحية قد اعتنقت هذا المذهب من بعض جوانبه، لكنها لم تعتنقه بجملته أبداً؛ ولعل الذى حال دون ذلك عقبتان: الأولى هى أن خلق العالم المرئى ـ لو صدق أفلاطون ـ ربما ظهر كأنه فعلة شر، ومعنى ذلك إمكان الا يكون الخالق خيراً؛ والثانية هى أن العقيدة المسيحية الأصلية لم تستطع قط أن تروض نفسها على تحريم الزواج، ولو أنها عدَّتْ العزوبة أشرف منزلة منه؛ لهذا كان «المانيشيون» أكثر التزاماً للمنطق من المسيحيين فى كلا الوجهين.

إن التفرقة بين العقل والمادة ـ وهى التفرقة التى عمت الفلسفة والعلم والفكر الشعبى، ترجع فى أصلها إلى الدين، إذا بدأت تفرقة بين الروح والجسم؛ فالأورفُى ـ كما رأينا ـ يعد نفسه ابن الأرض والسماء ذات النجوم، فمن الأرض جاء الجسد، ومن السماء هبطت الروح؛ وهذه هى النظرية التى يحاول أفلاطون أن يعبر عنها بلغة الفلسفة.

لايلبث سقراط فى محاورة «فيدون» أن يأخذ فى استخراج النتائج التزهدية التى تترتب على مذهبه، على أن تزهده من طراز معتدل مهذب؛ فهو لا يقول إن الفيلسوف ينبغى له أن يمتنع امتناعا كلياً عن اللذة العادية، وكل ما يقوله هو الا يجعل الفيلسوف من نفسه عبداً لتلك اللذائذ؛ فلا ينبغى له أن يهتم بالطعام والشراب. ومع ذلك فلابد له طبعاً أن يأكل ما يلزم من طعام، فليس هاهنا إيحاء بالصيام؛ وإنه ليروى أن سقراط ـ ولو أنه لم يكن يحفل بالخمر ـ كان فى مستطاعه، أحياناً، أن يشرب أكثر مما يشرب اى أحد سواه، دون أن تفقده الخمر وعيه مرة واحدة: فهو لم يزدر الخمر فى ذاتها، بل ازدرى استشعار اللذة فى شرابها، وعلى هذا النحو لا يجوز للفيلسوف أن يأبه للذائذ الحب، أو لفاخر الثياب، أو النعال، أو غير ذلك من زينة الجسم؛ إذ لابد له أن يستغرق عنايته كلها فى الروح، لا فى الجسم «فالأحرى به أن يميل ـ ماستطاع إلى ذلك سبيلا ـ إلى الخلاص من جسده، ليتفرغ للروح».

وواضح أنه لو ذاع هذا المذهب فى الناس، فسرعان مايصبح مذهباً يدعو للتزهد، لكنه فى صميم ما يرمى إليه، ليس تزهدياً بمعنى هذه الكلمة الدقيق؛ إن الفيلسوف حين يمتنع عن لذائذ الحس، لن يعانى فى ذلك مجهوداً يضنيه، لأنه سينصرف بتفكيره إلى أشياء أخرى؛ فقد عرفت كثيرا من الفلاسفة نسوا طعامهم، ومضوا فى قراءة كتاب يقرءونه، ولو أنهم أخيراً عادوا فأكلوا؛ فهؤلاء الناس كانوا يفعلون ما يظنه أفلاطون فعلا خليقاً بأمثالهم: فهم لم يمتنعوا عن شهوة الطعام امتناعا اقتضاهم مجهوداً خلقياً، لكنهم كانوا أكثر اهتماماً بأمور أخرى؛ فالظاهر أن واجب الفيلسوف من حيث الزواج، أن يتزوج وأن ينجب الأطفال ويقوم على تربيتهم، بهذا الأسلوب نفسه من شرود الذهن؛ لكن تحرير المرأة قد جعل هذا السلوك أشد عسراً، فلا عجب إذا رأينا «زانثيب» (زوجة سقراط) عسيرة القياد.

ويمضى سقراط فى حديثه فيقول إن الفلاسفة يحاولون فصل الروح عن اتحادها بالجسد، على حين يظن سائر الناس أن الحياة لا تستحق أن تعاش عند رجل ليس له «إحساس باللذة، ولا يشارك فى لذائذ الجسد» ويظهر أن أفلاطون قد أراد بهذه العبارة ـ وربما أراد ذلك عرضا غير مقصود ـ أن يرد على وجهه النظر التى يأخذ بها فريق من رجال الأخلاق. إذ يقولون إن لذائذ الجسم هى وحدها اللذائذ التى يمكن حسبانها؛ فهؤلاء الأخلاقيون يعتقدون أن من لم ينشد لذائذ الحس، فلابد أن يكون قد أراد لنفسه اجتناب اللذة إطلاقا، ليعيش عيشا فاضلا؛ وذلك خطأ أعقب ضرراً لا ينتهى عند حد؛ فما دمت قد قبلت التقسيم إلى عقل وجسم، سترى أن أسوأ اللذائذ وأحسنها معاً، هى من اللذائذ العقلية ـ مثل ذلك الحسد وضروب كثيرة من القسوة وحب السلطة؛ إن الشيطان فى قصيدة «ملتن» (الفردوس المفقود) يعلو بنفسه على عذاب الجسد، وينصرف بجهده كله إلى أعمال التخريب التى يستمد منها لذة عقلية خالصة، ليس للبدن فيها نصيب؛ وكثير من الأعلام بين رجال الكنيسة قد نبذوا لذائذ الحس، ولم يتنبهوا لوقاية أنفسهم من اللذائذ الأخرى، فاستبدت بهم شهوة السلطة التى أدت

بهم إلى ضروب مفزعة من القسوة والاضطهاد، ارتكبوها باسم الدين؛ وينتمى هتلر فى عصرنا هذا إلى هذا النمط من الناس، فلذائذ الحس - فيما يجمع عنه الرواة - لا تهمه إلا قليلا جداً؛ وهكذا نرى أن التحرر من طغيان الجسد عامل من عوامل العظمة لكنها قد تكون عظمة فى الخطيئة كما قد تكون عظمة فى الفضيلة سواء بسواء، على أن ذلك استطراد عن موضوعنا، ولابد لنا من العودة إلى سقراط.

فننتقل الآن إلى الجانب العقلى من الدين، الذى يعزوه أفلاطون إلى سقراط (صوابا أو خطأ)؛ فيرى لنا أن الجسم عائق يعوق تحصيل المعرفة، وأن البصر والسمع شاهدان لا يتصفان بالدقة؛ فالوجود الحقيقى، إذا كان له أن يكشف عن نفسه للروح إطلاقا، فإنما ينكشف للفكر لا للحواس؛ فلنبحث - مدى فترة قصيرة - فيما يقتضيه هذا الرأى من نتائج؛ فمن نتائجه أنه ينكر المعرفة التجريبية إنكاراً تاماً، بما فى ذلك التاريخ كله والجغرافية كلها؛ فلا يتاح لنا أن نعرف أن قد كان هنالك مكان اسمه أثينا، أو رجل اسمه سقراط؛ ذلك لأن موته، وما أبداه من شجاعة فى ذلك الوقت، إنما ينتميان إلى عالم الظواهر؛ إننا لا نعلم شيئاً عن كل هذا، إلا عن طريق البصر والسمع؛ مع أن الفيلسوف الحق يغض الطرف عن البصر والسمع؛ فماذا يبقى له إذن؟ يبقى له - أولا - المنطق والرياضة؛ لكن المنطق والرياضة افتراضيان، ولا ينبنى عليهما أبداً أى قول مثبت عن الدنيا الحقيقية؛ والخطوة الثانية - وهى الخطوة الحاسمة فى الأمر - تعتمد على فكرة الخير؛ فإذا ما وصل الفيلسوف إلى فكرة الخير؛ فالمفروض أنه يستمد من ذلك العلم بأن الخير هو الحقيقى، فيتاح له بهذا أن يستنتج بأن عالم المثل هو العالم الحقيقى؛ ولقد تقدم الفلاسفة بعد أفلاطون بحجج يبرهنون بها على أن الحقيقى والخير شىء واحد بعينه، أما أفلاطون فيظهر أنه قد فرض ذلك بديهية واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان؛ فإذا أردنا أن نفهمه، فلابد أن نفرض - مجرد افتراض - أنه محق فى زعمه هذا.

يقول سقراط إن الفكر يكون فى أحسن حالاته، حين يتركز العقل فى نفسه، فلا يعكر صفوه أصوات ولامشاهد ولا ألم ولا لذة؛ بل يفصل نفسه عن البدن، وينشد الوجود الحق: «وفى هذا نرى الفيلسوف يزدرى الجسد» وينتقل سقراط

من هذه النقطة إلى المثل، أو الصور، أو الماهيات؛ إن ثمة عدلا مطلقاً، وجمالا مطلقاً، وخيراً مطلقاً، لكنها لا تُرى بالعين؛ «ولست أقصر الحديث على هذه وحدها، إنما أريد كذلك العظمة المطلقة والصحة المطلقة والقوة المطلقة، أريد الماهية الحقيقية، أى الطبيعة الحقة لكل شىء» فهذه كلها لا تُرى إلا بالرؤية العقلية، ولذا، فطالما نحن فى البدن، وطالما تُفسد الروح شرور البدن، فلن نشبع فى أنفسنا الرغبة فى اكتساب الحقيقة.

وهذه النظرة تُقصى الملاحظة العلمية والتجربة العلمية، باعتبارهما طريقتين للوصول إلى المعرفة، فإن عقل الباحث الذى يُجرى تجربة ليس «متركزاً فى نفسه» ولا ينشد اجتناب الأصوات والمشاهد؛ إن الطريقة التى يوصى بها أفلاطون لا تصلح إلا لنوعين من أنواع النشاط العقلى، هما الرياضة والحدس الصوفى؛ وهذا يفسر لنا كيف أصبح هذان النوعان من النشاط العقلى ممتزجين أشد امتزاج عند أفلاطون والفيثاغوريين.

إن الجسم ـ من وجهة نظر التجريبى ـ هو الذى يصلنا بعالم الحقيقة الخارجية؛ لكنه عند أفلاطون شر مزدوج، لأنه من جهة وسيلة تشوه الحقيقة إذ يجعلنا ننظر كما لو كنا ننظر بمنظار معتم؛ وهو من جهة أخرى مصدر شهوات تصرفنا عن مواصلة البحث عن المعرفة ورؤية الحقيقة؛ وتتضح هذه النظرة من النصوص الآتية:

«إن الجسم مصدر متاعب لا تنتهى عند حد، ويكفى مجرد حاجته إلى الطعام سببا لذلك؛ وهو كذلك معرض للأمراض التى تنتابنا وتعوقنا فى محاولتنا البحث عن الوجود الحقيقى؛ إنه يملؤنا بالأهواء والشهوات والمخاوف والأوهام من شتى الأنواع، ويبث فينا حماقة لا حد لها، بل إنه فى حقيقة أمره ـ كما يقول عنه الناس ـ يزيل عنا كل قدرة على التفكير؛ فمن أين تنشأ الحروب والمعارك والانقسامات؟ من أين تنشأ إن لم تكن ناشئة عن الجسد وشهوات الجسد؟ إن الحروب يحدثها حب المال، والذى يدفع إلى كسب المال هو الجسم وما يتطلبه من خدمات؛ وهذه العوائق كلها لا تتيح لنا من وقتنا فراغا ننفقه فى الفلسفة؛ ونقطة أخيرة وهى أسوأ النقط المذكورة جميعاً، هى أننا حتى لو أتيح لنا أن نأخذ أنفسنا بشىء من التأمل الفلسفى، فإن الجسم ما يفتأ يقطع علينا مجرى التفكير، مثيراً

فى سلسلة أبحاثنا خلطا واضطرابا، ومزيغا لأبصارنا بحيث لا يتسنى لنا أن نرى الحقيقة، فلقد دلتنا التجربة على أنه إذا ما أردنا اكتساب المعرفة بمعناها الصحيح عن أى شىء كائنا ما كان، فلا مناص من التخلص من أجسادنا ـ إن الروح فى ذاتها هى التى يجب أن تشهد الأشياء فى ذواتها؛ وعندئذ يتاح لنا بلوغ الحكمة التى نريد، والتى نزعم أننا محبوها؛ ولا يكون ذلك أثناء حياتنا؛ بل بعد موتنا؛ لأنه إذا استحال على الروح أثناء صحبتها للبدن، أن تحصل على المعرفة الخالصة، فلابد أن يكون بلوغ المعرفة واقعاً بعد الموت، إن كان بلوغها ممكنا إطلاقا».

«وهكذا إذا ما تخلصنا من حماقة الجسد، أصبحنا أنقياء، وأمكننا الاتصال بما هو نقى، وعرفنا من تلقاء أنفسنا أين يكون الضوء الصافى حيثما كان، وما ذلك الضوء إلا ضوء الحقيقة؛ فالمشوب لا يسمح له بالدنو من النقىّ؛ وماذا عسى أن يكون التطهير من الشوائب، إذا لم يكن فى فصل الروح عن الجسد؟... وهذا الفصل للروح وانفكاكها من الجسد، هو مايسمونه بالموت.... والفلاسفة وحدهم دون سواهم هم الذين ما ينفكون باحثين عن سبيل الفكاك للروح؛ إن ثمة قطعة واحدة من النقد، هى التى ينبغى أن نبادل بها كل شىء آخر، وتلك هى الحكمة».

«إن أول من قالوا بالأسرار الروحانية، كانوا ـ فيما يظهر ـ غير هازلين فيما يقصدون إليه من معان؛ ولم يكونوا يقولون لغواً باطلاً، حين شبهوا الحال منذ أمد طويل بتشبيه، فقالوا إن من يمضى فى حياته غير مطهر وغير مزود بالأسرار الروحانية، سينتقل إلى العالم الأسفل حيث يرقد فى حمأة من الطين؛ أما الذى يبلغ ذلك العالم بعد تزويده بالأسرار وبعد تطهيره، فسيعيش مع الآلهة؛ فكثيرون هم أولئك الذين سيحملون السوء ـ فيما تقول روايات الأسرار ـ وقليلون هم الذين سيكونون من أهل السرّ، وهؤلاء ـ فيما أفهم العبارة ـ هم الفلاسفة الحق».

هذه كلها عبارات صوفية، منشؤها الأسرار الروحانية، و«الطهر» فكرة أورفية؛ وقد كان للطهر عند الأورفيين معنى يتصل بالطقوس التعبدية، لكن معناه عند

أفلاطون هو التحرر من العبودية للجسد وحاجاته؛ وإنه لما يستوقف انتباهنا أن نراه يقول إن حب المال سبب فى الحروب، وإن المال لا يطلب إلا لخدمة الجسد؛ والنصف الأول من هذا الرأى، هو نفس الرأى الذي أخذ به «ماركس» أما النصف الثانى من الرأى فينتمى إلى وجهة نظر تختلف عن الأولى كل الاختلاف؛ فقد ظن أفلاطون أن الإنسان فى مستطاعه أن يعيش على قليل جداً من المال، لو أنه حصر حاجاته فى الحد الأدنى لها؛ ولاشك أن هذا رأى صواب؛ لكنه إلى جانب هذا يرى أن الفيلسوف لابد له أن يعفى من العمل اليدوى، وعلى ذلك فلابد له أن يعيش على ثروة أنتجها سواه. فالأغلب الا يكون هناك فلاسفة على الإطلاق فى دولة بلغت من الفقر حداً بعيداً، والذى جعل دراسة الفلسفة ممكنة للأثينيين، هو ماأخذت به أثينا فى عصر بركليز من نزعة استعمارية، فأسباب النعيم العقلى ـ بصفة عامة ـ لاتقل فى تكاليفها عن أسباب النعيم المادى، ثم هى كهذه الأسباب المادية، مرتبطة بالظروف الاقتصادية، إن العلم يتطلب المكتبات والمعامل والمناظير المقربة والمناظير المكبرة وما إلى ذلك، ولابد لرجال العلم من أن يعتمدوا فى عيشهم على مجهود غيرهم، لكن هذا كله فى نظر الصوفى حمق، فالرجل المتعبد فى الهند أو التبت لايحتاج إلى جهاز علمى، ولا ملبس غير ثوب فوق ردفيه، ويكتفى فى طعامه بالأرز، وقليل جداً من إحسان المحسنين كفيلٌ له بالعيش، لأنه ـ فى رأى الناس ـ رجل حكيم، مثل هذه الصورة هو النتيجة المنطقية التى تترتب على وجهة النظر الأفلاطونية.

ولنرجع حديثنا إلى محاورة «فيدون»: فهناك ترى سيبيس يبدى شكه فيما يختص بخلود الروح بعد الموت، ويطالب سقراط بالحجج التى تؤيد الخلود، فيأخذ سقراط فى الإدلاء بهذه الحجج، لكننا لابد أن نذكر هنا أن حججه هذه غاية فى الضعف.

الحجة الأولى هى أن كل الأشياء التى لها أضداد، تتولد من أضدادها ـ وهى عبارة تذكّرنا بآراء أنكسمندر فى العدالة الكونية ولما كانت الحياة والموت ضدين، تحتم أن يولد كل منهما الآخر، ويتبع ذلك أن تكون أرواح الموتى مقيمة فى مكان

ما، لتعود إلى الأرض فى الوقت المناسب، ويظهر أن عبارة القديس بولى: «إن البذرة لا تسرع فى النمو إلا إذا ماتت» مشتقة من نظرية كهذه.

والحجة الثانية هى أن المعرفة تَذَكُّرٌ، وعلى ذلك فلابد أن تكون الروح قد عاشت قبل ميلادها، وهذه النظرية القائلة بأن المعرفة تذكر، تستند أكثر ما تستند إلى وجود أفكار لدينا ـ مثل فكرة المساواة المضبوطة ـ يستحيل أن نكون قد استقيناها من الخبرة، لأن ما صادفناه فى خبرتنا عن المساواة تقريبية، أما المساواة المطلقة فلا وجود لها إطلاقاً فى الأشياء المحسة، ومع ذلك ترانا نفهم معنى قولهم «مساواة مطلقة»، فما دمنا لم نستمد معرفتنا بهذه المساواة المطلقة من الخبرة، فلابد أن نكون قد جئنا بهذه المعرفة من وجود سابق على هذا الوجود، ويقول إنك تستطيع أن تسوق حجة شبيهة بهذه، فيما يختص بسائر الأفكار جميعاً، وعلى هذا يكون وجود الماهيات، وقدرتنا على فهمها، دليلا على أن الروح كانت حاصلة على العلم قبل مجيئها إلى هذا العالم.

هذا الرأى الذى يقول إن المعرفة كلها تذكرٌ، تراه مبسوطاً فى تفصيل أكثر من هذا، فى محاورة «مينو» (٨٢ ومابعدها) فهاهنا ترى سقراط يقول: «ليس هناك تعليم، وكل ماهنالك تذكرٌ» ويتصدى للبرهنة على هذه النقطة بأن يطلب من «مينو» أن ينادى غلاما من العبيد، ويأخذ سقراط فى سؤال الغلام أسئلة فى علم الهندسة حقاً، ولو أنه كان حتى تلك اللحظة لا يدرى أن لديه تلك المعرفة، ولذا ترى نفس النتيجة التى انتهى إليها الحوار فى «فيدون» قد انتهى إليها الحوار كذلك فى «مينو» ـ وهى أن الروح قد جاءت بالمعرفة من وجود سابق على هذا الوجود.

ولنا أ ن نلاحظ على هذا ـ أولا: إن هذه الحجة لا تنطبق إطلاقا على المعرفة التجريبية، فما كان الغلام العبد ليستطيع أن «يتذكر» متى بنيت الأهرام أو هل كان حصار طروادة حادثاً تاريخياً وقع بالفعل، اللهم إذا وقع له أن حضر بنفسه تلك الحادثات؛ فنوع المعرفة الوحيد الذى يمكن فيه الافتراض بأنه موجود عند كل إنسان بغير طريق الخبرة، هو المعرفة التى تسمى معرفة «قبلية» ـ خصوصاً فى المنطق والرياضة ـ والحقيقة هى أن هذا الضرب من المعرفة (إذا استثنينا

الحدس الصوفى) هو وحده الذى يعترف أفلاطون أنه المعرفة بمعناها الصحيح؛ فلننظر كيف يمكن الرد على هذه الحجة فيما يختص بالرياضة.

خذ فكرة المساواة؛ فلابد لنا من الاعتراف بأننا لم نصادف فى الخبرة بالأشياء المحسة، مساواة مطلقة؛ وكل ما رأيناه فيها مساواة تقريبية؛ فكيف إذن حصلنا على فكرة المساواة المطلقة؟ أم أنه من الجائز ألا يكون لدينا مثل هذه الفكرة إطلاقاً.

ولنأخذ مثلا محدداً واقعيا: تعريف المتر هو أنه طول قضيب معين موجود فى باريس، فى درجة حرارة معينة؛ فماذا نعنى حين نقول عن قضيب آخر إن طوله متر واحد على وجه الدقة؟ لاأظننا نقصد بهذا القول شيئاً؛ إن ما يسعنا قوله هو: إن أضبط ما يعرف العلم من عمليات القياس فى الوقت الحاضر لا يمكنها أن تبين أن قضيبنا هذا أطول أو أقصر من المتر المعيارى الموجود فى باريس؛ ولو كنا على شىء من التسرع الأحمق، جاز لنا أن نضيف إلى ذلك نبوءة عن المستقبل، بأننا مهما بلغنا فيما هو آت من الأيام، من تهذيب عمليات القياس، فلن نغير من هذه النتيجة شيئاً؛ لكن حتى هذه، قضية تجريبية، بمعنى أن الدليل التجريبى قد ينهض فى أى وقت عاملا على دحضها؛ فلا أظن أن لدينا حقاً فكرة المساواة المطلقة التى افترض أفلاطون أنها لدينا.

وحتى لو كان لدينا هذه الفكرة، فواضح أن الطفل لا يكتسبها إذا بلغ سنا معينة، وعندئذ تبين الفكرة على ضوء الخبرة، وإن لم تكن مستخرجة من الخبرة مباشرة؛ أضف إلى ذلك أنه ما لم يكن وجودنا قبل مولدنا وجوداً يتصف بالإدراك الحسى، فقد كان يستحيل عليه أن يولد هذه الفكرة كما يستحيل ذلك على هذه الحياة الراهنة؛ وإذا كان المفروض هو أن وجودنا السابق كان وجوداً يسمو على الحواس من بعض الوجوه، فلماذا لا نفترض هذا الفرض نفسه فى هذا الوجود الراهن؟ فالحجة تسقط على هذه الأسس كلها.

ويقول سيبيس (فى محاورة فيدون) ـ حين ارتأى أن مذهب التذكّر قد توطدت دعائمه ـ : «إن ما يقرب من نصف ما كانت تُطلب البرهنة عليه، قد

أقيم عليه البرهان بالفعل، وأعنى بذلك كون أرواحنا كانت موجودة قبل أن نولد؛ أما النصف الثانى الذى لايزال ينتظر البرهان، فهو أن الروح ستظل موجودة بعد الموت، كما كانت موجودة قبله»، فينصرف سقراط استجابة لهذه الدعوة إلى بحث هذا الموضوع؛ فيقول إنه يترتب على ماأسلفنا قوله من أن كل شىء يتولد من ضده، فلابد أن يولد الموت الحياة، كما تولد الحياة الموت؛ ثم يضيف إلى هذه الحجة حجة أخرى، كانت أطول من سابقتها تاريخاً فى الفلسفة، وهى أنه لا يتحلل إلا الأجسام المركبة، أما الروح - فهى كالمثل - فبسيطة وليست مركبة من أجزاء؛ وماهو بسيط - فى ظنهم - لا تكون له بداية ولا نهاية ولا يطرأ عليه تغير؛ فالماهيات لا تتغير. مثال ذلك الجمال المطلق تراه دائماً على حاله لا يتغير، على حين لا تفتأ الأشياء الجميلة متغيرة؛ وهكذا تكون الأشياء المرئية خاضعة لقيود الزمن، أما الأشياء الخفية فأبدية؛ والجسم مرئى، أما الروح فخفية، وعلى ذلك وجب سلك الروح فى طائفة الأشياء الأبدية.

ومادامت الروح أبدية، فهى أشد ما تكون اطمئنانا حين تتأمل الأشياء الأبدية، أعنى الماهيات؛ لكنها تضل وتضطرب، حين تتأمل عالم الأشياء المتغيرة، كما يحدث فى حالة الإدراك الحسى.

«إن الروح حين تستخدم الجسم أداة للإدراك، أعنى حين تستخدم حاسة البصر او السمع أو اية حاسة أخرى (لأن معنى الإدراك بوساطة الجسم هو الإدراك بوساطة الحواس).. يجرها الجسم عندئذ إلى عالم المتغيرات، فتضل وتضطرب؛ وتلفّ الدنيا من حولها، حتى لتحس إحساس المخمور ساعة مسها دنيا التغير.... لكنها إذا ما عادت إلى نفسها وتأملت، عندئذ تنتقل إلى العالم الآخر، عالم الصفاء، والأبدية والخلود والثبات، فهذه كلها أشياء من فصيلتها، وهى مقيمة جميعها إلى الأبد إذا ما استقلت بنفسها، ولم تعقها العوائق؛ عندئذ لا تعود تضرب فى مسالكها الخاطئة، ولا يطرأ عليها تغير مادامت قد اتصلت بالذى لا يتغير؛ وهذه الحالة من حالات الروح هى التى تسمى بالحكمة».

إن روح الفيلسوف الحق، التى تحررت - أثناء الحياة - من عبودية الجسد، سترحل بعد الموت إلى العالم الخفى فتعيش عيشة النعيم فى صحبة الآلهة، أما

الروح المشوبة التى أحبت الجسد فستصبح شبحاً مخيفاً يعاود الجسد فى قبره، أو تدخل فى جسم حيوان، فتحل مثلا فى حمار أو ذئب أو صقر، حسب ما تتسم به من خصائص؛ فالرجل الذى اصطنع الفضيلة فى حياته بغير أن يكون فيلسوفا، سيصبح نحلة أو زنبوراً أو نملة، أو حيواناً آخر من القبيل الاجتماعى من صنوف الحيوان.

والفيلسوف الحق وحده هو الذى يصعد إلى السماء عند موته. إذ لا يسمح لأحد ممن لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهر كامل ساعة الرحيل من هذا العالم، أن يدخل فى صحبة الآلهة؛ وإنما يسمح بذلك لمن أحب المعرفة دون سواه» وهذا هو السبب فى امتناع من كرسوا أنفسهم للفلسفة عن شهوات البدن؛ فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار، بل لأنهم «على ذكر من أن الروح كانت مغلولة أو ملصقة بالجسم ـ وجاءت الفلسفة فتلقتها بعد أن لم تكن تستطيع أن ترى الوجود الحقيقى إلا من خلال قضبان السجن، لا أن تراه وهى قائمة بذاتها ومن خلال نفسها... ولقد أصبحت الروح ـ بسبب شهوات البدن ـ عاملة بنفسها على أسر نفسها» سيصطنع الفيلسوف العفة لأن «كل لذة وكل ألم بمثابة المسمار الذى يسمر ويربط الروح بالجسم، حتى تصبح شبيهة به وتعتقد بأن الصواب هو ما أثبت الجسم أنه الصواب».

وهاهنا عند هذا الموضع من المحاورة، يذكر سمياس الفكرة الفيثاغورية بأن الروح عبارة عن تناغم، ويقول: إذا انكسرت القيثارة فهل يمكن للتناغم أن يظل قائماً؟ فيرد سقراط بأن الروح ليست تناغماً، لأن التناغم مركب، أما الروح فبسيطة، ويضيف إلى ذلك قوله إن الرأى القائل بأن الروح تناغم لا يتفق مع وجودها السابق على هذا الوجود الدنيوى، وقد أقمنا البرهنة على ذلك الوجود السابق بمذهب التذكر، ذلك أن التناغم لا يكون له وجود قبل القيثارة.

ويمضى سقراط فى شرح خطوط تطوره فى الفلسفة، وهو جانب من المحاورة غاية فى الأهمية، وإن يكن انحرافا عن مجرى النقاش؛ يمضى فيعرض نظرية

المثل، بحيث ينتهى إلى النتيجة القائلة بأن «المثل قائمة؛ وأن سائر الأشياء تشارك فيها وتستمد أسماءها منها»؛ وهنا يأخذ فى وصف ما قد كتب على الأرواح أن تلاقيه بعد الموت: الطيب يذهب إلى الجنة والخبيث إلى جهنم، وأما ما توسط منها بين الطيب والخبيث فيذهب إلى حيث يتطهر من أدرانه.

وتصف المحاورة ختام حياة سقراط، وما قيل عند توديعه؛ وكانت آخر كلماته: «ياأقريطون إنى مدين بديك لأسكلبيوس، فهلا تذكرت رد هذا الدين؟ ومغزى ذلك أن الناس كانوا يقدمون إلى أسكلبيوس ديكا حين يشفون من مرض، وهاهو ذا سقراط قد شفى من حمّى الحياة التى ما تفتأ تعاود الكائن الحى.

ويختم فيدون الحديث قائلا: «إن سقراط كان بين أهل عصره جميعاً أحكمهم وأعدلهم وأفضلهم».

لبث سقراط كما صوره أفلاطون نموذجا لمن جاء بعد ذلك من الفلاسفة مدى عصور طويلة؛ فماذ نرى نحن فيه من الوجهة الأخلاقية؟ (أنا الآن معنى بالرجل كما صوره أفلاطون فحسب) - إن حسناته واضحة للعيان، فهو لا يحفل بالنجاح الدنيوى، وهو برىء من الخوف براءة جعلته هادئا ظريفا فكهاً حتى آخر لحظة من حياته، يعينه ما يعتقد أنه الحق، أكثر مما يعنيه أى شىء آخر كائنا ما كان؛ لكنه قد كان مع ذلك معيبا بعيوب فاحشة؛ فهو فى المناقشة مغالط لا يلتزم الأمانة؛ وهو يستخدم العقل فى البحث عن المعرفة بحثا لا يتحزب مع الهوى؛ وإن الإنسان ليحس إزاءه شيئا من الغرور والسماجة قد تذكره بالنمط السيئ من رجال الكنيسة؛ فشجاعته إزاء الموت كانت تكون أكثر روعة لو لم يؤمن بأنه ذاهب للتنعم بنعيم أبدى فى صحبة الآلهة؛ ولم يكن سقراط علميا فى تفكيره - على خلاف طائفة من أسلافه - لكنه كان مصمما على إقامة البرهان على أن الكون متفق مع معاييره الأخلاقية؛ وهذه خيانة للحقيقة، وأسوأ ما يقترفه الإنسان من خطأ فلسفى؛ فنحن إذا نظرنا إليه باعتباره واحدا من الناس، فقد نعتقد بأنه جدير بالحشر فى زمرة القديسين، أما إذا نظرنا إليه باعتباره فيلسوفا، ألفيناه فى حاجة إلى إقامة طويلة فى مطهر علمى.

الهوامش

(١) إن موت سقراط لا يفوقه إلا موت المسيح، حتى من وجهة نظر كثير من المسيحيين: «إنك لن تصادف شيئاً فى أية مأساة، قديمة أو حديثة، ولا شيئاً فى الشعر أو فى التاريخ (مع استثناء واحد) يشبه الساعات الأخيرة من حياة سقراط كما صورها أفلاطون. هذا مايقوله «قداسة بنيامين چووت».

الفصل السابع عشر

فلسفة الكون عند أفلاطون

فلسلفة أفلاطون الكونية تراها فى محاورة «طماوس» [1] التى ترجمها متشيشرون إلى اللاتينية - فكانت - نتيجة ذلك - هى المحاورة الوحيدة التى عرفها الغرب فى العصور الوسطى؛ لذلك كانت هذه المحاورة فى العصور الوسطى، وفى عصر الأفلاطونية الحديثة الذى سبق تلك العصور، أعمق أثرا من أى شىء آخر مما تركه أفلاطون؛ وإن ذلك لأمر عجيب، لأن هذه المحاورة تحتوى بغير شك على مقدار من السخف الذى لا قيمة له إطلاقا، أكثر مما تراه من مثل هذا السخف فى محاوراته الأخرى؛ فالمحاورة لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، لكن لها من قوة التأثير فى عصور التاريخ ما يضطرنا إلى مناقشتها فى شىء من التفصيل.

يشغل فيثاغورس فى محاورة «طماوس» نفس المكان الذى يشغله سقراط فى المحاورات السابقة لها؛ وآراء المدرسة الفيثاغورية على وجه الإجمال هى وجهة النظر التى اتخذت فى هذه المحاورة، بما فى ذلك (إلى حد ما) الرأى القائل بأن العدد هو مايفسر العالم؛ وتبدأ المحاورة بتلخيص للخمسة الكتب الأولى من «الجمهورية»، ثم تعقب على ذلك بأسطورة أطلانطس التى يقال إنها كانت جزيرة على بعد من «عمد هرقل» والتى هى أكبر من ليبيا وآسيا معاً؛ وبعدئذ يأخذ «طماوس» - وهو فلكى فيثاغورى - فى رواية تاريخ العالم من بدايته حتى خلق الإنسان، وفيا يلى خلاصة لما قاله:

إن ما لا يطرأ عليه التغير، يكون مفهوما للذكاء والعقل، أما ما هو متغير فيكون معروفاً على سبيل الرأى؛ ولما كان العالم محساً، فيستحيل أن يكون أزليا، ولابد أن يكون الله قد خلقه؛ ثم لما كان الله خيراً، فقد خلق العالم على غرار ماهو أزلى لأن الله معصوم من الغيرة، ولذا أراد لكل شىء أن يجىء شبيها به ماستطاع إلى ذلك سبيلا؛ «أراد الله أن يكون كل شىء خيراً، والا يكون لشىء نصيب من الشر، ماكان ذلك فى حدود المستطاع» «فلما وجد الكونى المرئى كله فى حركة لا تسكن، ولا تسير على وتيرة أو نظام، أخرج من تلك الفوضى نظاما» (وهكذا يظهر لنا أن إله أفلاطون يختلف عن الإله اليهودى والمسيحى، فى أنه لم يخلق العالم من العدم، بل كانت المادة موجودة منذ الأزل، وهو الذى أعاد نظامها) فبث الله قبس العقل فى الروح، ثم نفخ الروح فى البدن؛ وجعل العالم كله كائناً حياً واحداً ذا روح وعقل؛ فهناك عالم واحد فقط، لا عوالم كثيرة كما ذهب كثيرون من الفلاسفة فيما قبل سقراط؛ ويستحيل أن يكون هنالك أكثر من عالم واحد، إذ العالم صورة خلقت لغاية، وهى أن تحاكى النموذج الأزلى الذى يعقله الله، ماكانت هذه المحاكاة فى حدود المستطاع؛ إن العالم فى مجموعة حيوان واحد مرئى، يحتوى فى ذاته على كل الحيوانات الأخرى؛ وهو كرى لأن الاطراد خير من النبوّ، وليس فى الأشكال ما هو مطرد التشابه إلا الشكل الكرىّ؛ وهو يدور، لأن الحركة الدائرية هى أوفى الحركات إلى الكمال؛ ومادامت هذه الحركة الدائرية هى كل ما يتحركه العالم، فليس هو بحاجة إلى أقدام أوأيد.

والعناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، التى يظهر أن قد رمز لكل منها بعدد، ترتبط بنسبة مطردة، أعنى أن نسبة النار إلى الهواء، كنسبة الهواء إلى الماء، كنسبة الهواء إلى التراب؛ ولقد استخدم الله كل هذه العناصر فى خلقه للعالم، ولذا تراه عالما كاملا، لا يتعرض لشيخوخة أو مرض، والتناسب فى أجزائه هو الذى يجعل فيه تناغما، وبالتالى تشيع روح الودّ بين أجزائه، ولذا فهو مستحيل على التحلل إلا إذا أراد له الله ذلك.

وبدأ الله بخلق الروح، ثم عقّب عليها بخلق الجسد؛ والروح مركبة من الجانب غير المنقسم وغير المتغير، ومن الجانب المنقسم المتغير؛ فهى نوع ثالث من الماهية، يقع بين هذين النوعين المذكورين وهاهو ذا وصف فيثاغورىٍّ للكواكب، ينتهى إلى مايفسر نشأة الزمان:

وقبل ذلك لم يكن نهار ولا ليل؛ إننا لايجوز أن نقول عن الماهية الأبدية «كان» و «سيكون» (فى الماضى والمستقبل) وكل مايجوز قوله عنها إنها «كائنة» (الحاضر). وذلك يتضمن أن قولنا «كان» و «سيكون» عن «الصورة المتحركة للأبدية» لايعدو الصواب.

إن الزمان وأجرام الزمان قد شهدا الوجود فى لحظة واحدة بعينها؛ وخلق الله الشمس حتى يتسنى لضروب الحيوان أن تتعلم علم الحساب ـ وقد يكون معنى ذلك أنه لولا تعاقب الأيام والليالى، لما أمكن لنا أن نفكر فى الأعداد؛ ورؤية النهار والليل، والشهور والأعوام، هى التى أمدتنا بمعرفة العدد، وزودتنا بفكرة الزمن؛ ومن ثم جاءت الفلسفة؛ وتلك هى النعمة الكبرى التى ندين بها لحاسة البصر.

وهناك أربعة صنوف من الحيوان (إذا غضضنا الطرف عن العالم فى مجموعه): الآلهة والطيور والأسماك وحيوان اليابس؛ والآلهة فى صميمها نار؛ وماهذه النجوم الثوابت إلا أفراد من الحيوان قدسية وأبدية؛ ولقد أنبأ الخالق الآلهة إنه قادر على محوها لو أراد، لكنه لا يريد وكلفهما أن تخلق الجانب الفانى من سائر صنوف الحيوان، بعد أن قام هو بخلق الجانب الخالد والقدسى منها (الظاهر أنه لا ينبغى لنا أن نأخذ هذه الفقرة، والفقرات الأخرى التى وردت عن الآلهة عند أفلاطون، مأخذ الجد الذى يحاسب المعنى حسابا دقيقاً: ففى مطلع المحاورة يقول طماوس إنه لا ينشد فى علمه إلا الظن المحتمل، لأنه لا يستطيع بلوغ اليقين، وواضح أن كثيراً من التفصيلات من إبداع الخيال، ولم يقصد بها معناها الحرفى).

ويقول طماوس إن الخالق قد خلق روحا واحدة لكل نجم؛ وللأرواح إحساس وحب وخوف وغضب؛ فلو تغلبت الروح على هذه الأشياء عاشت عيشاً قويما، وإلا فعيشها سقيم؛ ولو عاش إنسان عيشا حسنا، ذهب بعد موته إلى حيث يقيم سعيداً إلى الأبد فى نجمة، أما إذا عاش عيشا سيئا، فسينقلب امرأة فى الحياة الأخرى؛ ثم إذا أصرً (أو أصرت) على مواصلة العيش السيئ، أصبح (أو أصبحت) حيوانا أعجم، ويظل ينتقل بالتناسخ خطوة بعد خطوة، حتى يتغلب العقل فى النهاية؛ ولكن أسكن الله بعض الأرواح هذه الأرض: وبعضها أسكنه

القمر، وبعضها أسكنه الكواكب والنجوم الأخرى، كلّف الآلهة أن تصوغ لتلك الأرواح أجساداً.

وهنالك من الأسباب نوعان: علل عاقلة، وعلل تحركها غيرها، فتضطر ـ بالتالى ـ إلى تحريك غيرها؛ فأما العلل العاقلة فقد وهبت عقلا، وهى التى ابدعت من الأشياء ماهو جميل وخير، على حين تخلق العلل الأخرى نتائج عابرة لا نظام فيها ولا تنسيق؛ ولابد لنا من دراسة النوعين معا، لأن الخليقة مزيج، قوامها الضرورة والعقل (لاحظ أن الضرورة لا تخضع لسلطان الله)؛ وهنا يبدأ طماوس فى مناقشة الجزء الذى هو من صنع الضرورة[٣].

ليس التراب والهواء والنار والماء بالمبادىء الأولى، أو بالأحرف أو العناصر الأولى؛ بل ليست بالمقاطع أو بالمركبات الأولى؛ فلا يجوز أن نقول عن النار ـ مثلا ـ هذه، بل يجب أن نقول: كهذه ـ أعنى انها ليست عنصراً، بل هى أقرب إلى أن تكون حالة من حالات العنصر؛ وينشأ سؤال فى هذا الموضع، هو: ترى هل الماهيات العاقلة ليست إلا أسماء؟ إن الجواب على هذا السؤال يتوقف ـ هكذا يقولون ـ على سؤال آخر، هو هل العقل هو نفسه الرأى الصواب أولا؛ فإذا لم يكن، فلابد أن تكون المعرفة معرفة بالماهيات، وإذن فيستحيل أن تكون الماهيات مجرد أسماء، ومن المؤكد أن العقل والرأى والصواب يختلفان، لأن أحدهما نتيجة تعليم، والثانى نتيجة إقناع، الأول مقرون بالتدليل الحق، على خلاف الثانى، إن الناس جميعاً سواء فى مشاركتهم فى الرأى الصواب، لكن العقل هو صفة الآلهة، وقليل جداً من الناس.

وهذا يؤدى بنا إلى نظرية غاية فى الغرابة عن المكان، على اعتبار أنه شىء يتوسط بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء المحسة العابرة.

«هنالك نوع واحد من الكائنات، لا ينفك هو ماهو؛ لا ينشأ بعد عدم ولا يزول بعد وجود؛ ويستحيل أن يضاف إليه شىء من خارج نفسه، ولا أن يخرج منه شىء لسواه، وهو دائماً خفى على العين مستعص على الحواس جميعاً، ولا يمكن لغير العقل أن يتأمله، وهنالك كائن آخر يطلق عليه نفس الاسم الذى يطلق على النوع السالف، وهو يشبهه؛ تدركه الحواس، ينشأ بعد أن لم يكن، دائب الحركة، يظهر

فى المكان بعد عدم، ثم يعود فيزول عن المكان، وهو يدرك بالرأى والحس، ثم هنالك كائن ثالث، وهو المكان، أبدىّ، يستحيل عليه الفناء، وهو مأوى تأوى إليه المخلوقات كلها، وهو يدرك بغير معونة الحواس، إذ يدرك بنوع من العقل زائف، ويكاد الا يكون جزءاً من الحقيقى الواقع، وإنما نشهده كأنما نشهد حلما، ونقول عن الوجود كله إنه لابد بالضرورة أن يكون فى مكان ما وأن يشغل فراغاً ما؛ أما ما ليس فى السماء ولا فوق الأرض فليس له وجود».

هذه فقرة غاية فى صعوبة الفهم، ولا أدعى لنفسى فهمها فهما كاملاً. ولابد ـ فى رأيى ـ أن تكون النظرية المبسوطة فيها قد نشأت من التفكير فى الهندسة، التى بدا أنها من موضوعات العقل الخالص ـ مثل الحساب ـ ومع ذلك، فعليها أن تعالج المكان الذى هو جانب من العالم المحسوس؛ وإنه لشطح مع الوهم أن تبحث لهذه النظرية عن أشباه لدى الفلاسفة الذين جاءوا بعد ذاك؛ لكنى لا يسعنى إلا أن أظن بأن «كانت» لابد أن يكون قد أحب هذا الرأى عن المكان، على اعتبار أنه يشبه رأيه هو من بعض الوجوه.

يقول طماوس إن العناصر الحقيقية التى منها يتألف العالم المادى ليست هى التراب والهواء والنار والماء، بل هى ضربان من المثلثات القائمة الزاوايا، ضرب منها هو ما يكون نصف مربع، والآخر هو ما يكون نصف المثلث المتساوى الأضلاع، فقد كان كل شىء فى بدايته مضطربا «وكان للعناصر المختلفة محالٌ مختلفة قبل أن ترتَّب ترتيباً يكون منه الكون» لكن الله بعدئذ صاغ تلك العناصر بالصورة والعدد، «وجعلها بقدر المستطاع أجمل وأبدع ما يمكن، بعد أن كانت أشياء لا خير فيها ولا جمال»؛ ويقول إن هذين الضربين من المثلثات هما أجمل الصور، ولهذا استخدمهما فى بناء المادة؛ فبوساطة هذين النوعين من المثلثات، يمكنك أن تكون أربعة من الخمسة الأشكال التى تتخذها الأجسام؛ وكل ذرة فى كل عنصر من العناصر الأربعة هى جسم منتظم، فذرات التراب مكعبات، وذرات النار هرمية، وذرات الهواء ثمانية الجوانب، وذرات الماء عشرونية الجوانب (وسآتى إلى ذكر الذرات ذوات الاثنا عشر جانبا بعد قليل).

كانت نظرية الأجسام المنتظمة، التى يذكرها إقليدس فى الكتاب الثالث عشر، كشفاً جديداً فى عهد أفلاطون؛ وجاء تياتيتوس فأكملها، وتياتيتوس يبدو شابا

بالغ الصغر فى المحاورة المعروفة باسمه؛ ويجمع الرواة على أنه هو أول من برهن على أن هنالك خمسة أنواع فقط من الأجسام المنتظمة، وأنه هو الذى استكشف ثمانى الجوانب وعشرينيها[1]؛ فأما الأجسام المنتظمة الهرمية والثمانية، والعشرينية، فأوجهها تتألف من مثلثات متساوية الأضلاع؛ وأما ذو الاثنا عشر جانبا فيتألف من خماسيات متساوية؛ ولذا فلا يمكن تكوينه من صنفى المثلثات اللذين يقول بهما أفلاطون؛ ولهذا السبب لا تراه يستخدمه فيما يتصل بتركيب العناصر الأربعة.

وكل ما يقوله أفلاطون عن الشكل الاثنا عشرى هو «أن هنالك فضلا عما ذُكر، تركيبة خامسة استعملها الله فى الكون وهذا قول غامض، قد يوحى بأن الكون اثنا عشرى الجوانب، مع أنه فى مكان آخر يقول إنه مربع[1]، وكان الشكل الخماسى دائماً ذا أهمية بالغة فى السحر، والظاهر أنه مدين بمكانته للفيثاغوريين الذين أطلقوا عليه اسم «الصحة» واستخدموه شارة تميز أعضاء جمعيتهم[2] ويظهر أن الشكل الخماسى قد اكتسب خصائصه من كون الاثنا عشرى تتألف أوجهه من خماسيات، ومن كونه رمزاً للكون بمعنى من معانيه، الحق أن هذا الموضوع شائق، لكنه من العسير أن تجد معلومات كثيرة عنه محددة، بحيث تستطيع أن تستوثق من صدقها.

وبعد أن يناقش طماوس موضوع الإحساس، يمضى إلى شرح نفسى الإنسان: فنفس خالدة، وأخرى فانية، نفس خلقها الله وأخرى خلقتها الآلهة أما النفس الفانية «فمعرضة لتأثيرات فظيعة مستحيلة المقاومة ـ وأول المؤثرات اللذة، تلك المثير الأعظم الذى يغرى باقتراف الشر، وبعدئذ يجىء الألم الذى يصدُّ الإنسان عن الخير، وكذلك التهور والخوف، وهما مثيران أحمقان، ثم الغضب الذى يكاد ألا يوجد له ما يحد من سورته، والأمل الذى ما أسهل ما يضل سواء السبيل، مزج الآلهة هذه الأشياء بالحس اللا عاقل، وبالحب الذى لا يخشى شيئاً، مزجا جرى وفق القوانين الضرورية، ومن المزيج صاغوا الإنسان».

أما النفس الخالدة فموضعها الرأس، وأما الفانية ففى الصدر وكذلك تجد معلومات فسيولوجية عجيبة، مثال ذلك أن الغاية من الأمعاء هى أن تحول دون

النّهم، وذلك بحفظها للطعام داخل الإنسان، وهناك شرح آخر لتناسخ الأرواح فالجبناء والفجار من الرجال سيصبحون فى الحياة الآخرة نساء، وخفاف العقول السذّج، الذين يظنون أن علم الفلك يمكن تحصيله بالنظر إلى النجوم من غير معرفة الرياضة، سيصبحون طيوراً وأولئك الذين لا فلسفة لهم سيصبحون كواسر برية، وأغبى الناس فهما سيصبحون أسماكا.

وآخر فقرات المحاورة يلخصها كلها:

«لنا الآن أن نقول إن حديثنا عن طبيعة الكون قد بلغ ختامه، لقد جاء إلى العالم صنوف من الحيوان، حتى لقد أصبح حيواناً مرئياً يحتوى على المرئى وهو الله المحسّ الذى هو صورة الله العاقل، وهو أعظم الكائنات وأفضلها وأجملها وأكملها ذلك هو السماء الواحدة التى لا يوجد سواها».

إنه من العسير أن تميز فى محاورة طماوس ما يستحق أن يؤخذ مأخذ الجد مما هو جرد أوهام الخيال، غير أنى أعتقد أن مارواه عن الخلق، من أنه أخرج نظاماً من الفوضى، يجب أن نأخذه مأخذ الجد التام، وكذلك ما قاله عن نسب العناصر الأربعة وعلاقتها بالأجسام المنتظمة وما هى مؤلفة منها من مثلثات؛ وواضح أن ما روى عن الزمان والمكان هو ما يعتقده أفلاطون حقاً، وكذلك الرأى القائل بأن العالم المخلوق صورة من نموذج أبدى، وامتزاج الضرورة بالغاية فى العالم، عقيدة آمن بها اليونان كلهم تقريباً، قبل نشأة الفلسفة بزمان طويل، وقد قبلها أفلاطون، فتخلص بذلك من مشكلة الشر، التى يتعقد بها اللاهوت المسيحى، وأظن أن تصويره للعالم بحيوان تصوير مقصود على سبيل الجدّ. لكننى أحسب التفصيلات التى ذكرت عن تناسخ الأرواح، والدور الذى نُسب للآلهة، وغير ذلك من التوافه، قد أضيفت لتخلع على الحديث لونا من الوصف الحىّ الذى يقرّبه إلى التصديق.

والمحاورة كلها ـ كما أسلفت القول ـ تستحق الدراسة لتأثيرها العظيم فى التكفير القديم والوسيط؛ وليس يقتصر تأثيرها هذا على أقل جوانبها جريا مع أوهام الخيال.

الهوامش

(١) فى هذه المحاورة من الغموض، مما أثار مجادلات بين الشراح؛ غير أننى ـ على وجه الإجمال ـ ارانى متفقاً كل الاتفاق مع «كورنفورد» فى كتابه البديع «فلسفة أفلاطون الكونية».

(٢) لابد ان «فون Vaughan كان يقرا هذه الفقرة حين نظم القصيدة التى مطلعها «رأيت الأبدية ذاك المساء».

(٣) يشير كورنفورد (فى المرجع المذكور له آنفا) إلى أن «الضرورة» هنا لا ينبغى أن تختلط فى أذهاننا بالفكرة الحديثة عن سلطان القانون الجبرى؛ فالأشياء التى تحدث بفعل «الضرورة» هى التى تحدث بغير غاية منشودة وهى مهوشة ولاتخضع لقانون.

(٤) كتاب Heath فى «الرياضة عند اليونان» ج ١ ص ١٥٩، ١٦٢، ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(٥) راجع كورنفورد للتوفيق بين العبارتين (فى المرجع المذكور له آنفا) ص ٢١٩.

(٢) انظر كتاب Heath (المذكور آنفاً) ص ١٦١.

الفصل الثامن عشر

المعرفة والإدراك الحسى عند أفلاطون

معظم المحدثين يسلمون بأن المعرفة التجريبية معتمدة على الإدراك الحسى ومستمدة منه، لكن هنالك رأيا يختلف عن هذا كل الاختلاف، تجده عند أفلاطون وغيره من فلاسفة مدارس معينة أخرى، إذ يرى هؤلاء أن ليس هنالك ما هو جدير باسم «معرفة» ما يمكن استقاؤه من الحواس، وأن المعرفة الحقيقية الوحيدة هى التى تتصل بالمدركات العقلية، فى رأى هؤلاء أن «٢+ ٢= ٤» معرفة بمعناها الصحيح، أما عبارة كهذه «الثلج أبيض» ففيها من الغموض وعدم اليقين ما لا يجعل لها محلا بين مجموعة الحقائق التى يعرفها الفيلسوف.

ولعلنا نستطيع أن نردّ هذه النظرة إلى أصولها عند بارمنيدس، لكن دنيا الفلسفة مدينة بها فى صورتها الصريحة لأفلاطون، وفى نيتى أن أتناول فى هذا الفصل أوجه النقدالتى وجهها أفلاطون إلى الرأى القائل بأن المعرفة هى نفسها الإدراك الحسى، ونقده هذا يشغل النصف الأول من محاورة تياتيتوس.

غاية هذه المحاورة هى أن تجد تعريفاً لكلمة «معرفة»، لكنها تنتهى. دون أن تصل إلى تعريف، اللهم إلا نتيجة سلبية، وترى مذاهب عدة مبسوطة فى هذه المحاورة ومرفوضة، لكنك لا تجد فيها اقتراحا بتعريف يعدُّ وافياً.

وأول التعريفات المقترحة ـ وهو وحده التعريف الذى سأتناوله بالبحث ـ يضعه تياتيتوس فى هذه الكلمات:

«إنه ليخيل إلىّ أن من يعرف شيئاً، إنما يدرك بحواسه هذا الشىء الذى يعرفه، فلست أرى الآن رأيا سوى أن المعرفة هى الإدراك الحسى ولا شىء غير الإدراك الحسى» ويقول سقراط إن هذا الرأى هو نفسه رأى بروتاجوراس الذى يقول: «إن الإنسان مقياس كل شىء». أعنى أن أى شىء «هو بالنسبة لى مايظهر لى منه، وهو بالنسبة لك مايظهر لك منه» ثم يضيف سقراط إلى ذلك قوله: «فالإدراك الحسى إذن هو دائماً شىء كائن، وهو باعتباره سبيلا للمعرفة، لا يتطرق إليه الخطأ».

ويتبع ذلك شطر كبير من المناقشة خاص بتحديد الإدراك الحسى، حتى إذا ما فرغوا من ذلك، لم يعد الأمر بحاجة إلى وقت طويل لإقامة البرهان على أن هذا الشىء الذى يقال له إدراك حسى كما تبين من تحديده، يستحيل أن يكون معرفة، ويضيف سقراط إلى مذهب بروتاجوراس مذهب هرقليطس، وهو أن كل شىء فى تغير دائم أعنى أن «كل شىء مما يسرنا أن نصفه بالكينونة إن هو فى حقيقة أمره إلا سائر فى طريقه إلى أن يصير شيئاً آخر»، ويعتقد أفلاطون أن هذا الكلام يصدق على المحسات، لكنه لا ينطبق على موضوعات المعرفة الحقة، ومع ذلك فآراؤه الإيجابية فى هذا الصدد تظل من أول المحاورة إلى آخرها متوارية لا يعبر عنها تعبيراً صريحاً.

وينتج من مذهب هرقليطس ـ حتى وإن لم يكن ممكن التطبيق إلا على موضوعات الحس ـ مضافا إليه تعريف المعرفة على أنها الإدراك الحسى، أقول إنه ينتج من هذا أن المعرفة هى معرفة بما يصير، لا بما هو كائن.

وهاهنا فى هذا الموضع، تصادف بعض الألغاز التى هى من طراز أولى جداً. فيقال مثلا: إنه مادام العدد ٦ أكبر من العدد ٤، لكنه أصغر من العدد ١٢، فإن ٦ تكون كبيرة وصغيرة معاً، وفى هذا تناقض، كذلك يقال إن سقراط الآن أطول من تياتيتوس الذى لا يزال غلاما لم يرشد بعد، لكن سقراط سيكون بعد بضعة أعوام أقصر من تياتيتوس، إن يكون سقراط طويلا وقصيراً فى آن واحد فالظاهر أن فكرة القضية ذات العلاقات، قد أربكت أفلاطون كما أربكت معظم الفلاسفة الأعلام حتى هيجل (بما فى ذلك هيجل نفسه)، ومع ذلك فهذه الألغاز ليست جزءا من صميم موضوع المناقشة، ويمكن إهمالها.

ثم يعود الحوار إلى موضوع الإدراك الحسى، فيعزى إلى تفاعل بين الموضوع المحس وعضو الحس. وكلاهما ـ بناء على مذهب هرقليطس ـ متغير أبدا، ثم كلاهما فى تغيره بغير الصورة الحسية المدركة، فيلاحظ سقراط أنه وهو معافى يجد الخمر حلواً؛ لكنه يجده مراً وهو عليل، فهاهنا تغير المدرك هو الذى يحدث تغيراً فى الصورة الحسية المدركة.

وتذكر اعتراضات معينة على مذهب بروتاجوراس، ثم يسحب بعضها فيما بعد، فيعترض بأن بروتا جوراس كان ينبغى كذلك أن يعترف بأن الخنازير والقردة مقاييس لكل شىء، ما دامت الخنازير والقردة هى أيضاً كائنات مدركة، وتثار مشكلات خاصة بصدق الإدراك الحسى فى الأحلام وحالات الجنون، فيقترح مقترح بأنه لو صدق بروتاجوراس، فليس هنالك تفاوتُ فى المعرفة بين إنسان وإنسان، فلا يكون بروتاجوراس فى مثل حكمة الآلهة فحسب، بل إن الأمر ليجاوز هذا إلى ماهو أفظع، لأنه عندئذ لا يكون أكثر حكمة من شخص مأفون، أضف إلى ذلك أنه إذا كانت الأحكام التى يقولها شخص ما، لها نفس الصدق الذى يكون لأحكام شخص آخر، فالذين يحكمون على بروتاجوراس بالخطأ من حقهم أن يظن بحكمهم الصواب كما من حقه أن يظن الصواب بما يقول.

ويأخذ سقراط على نفسه أن يلتمس جوابًا عن كثير من هذه الاعتراضات متخذاً لنفسه ـ مؤقتاً ـ وجهة نظر بروتاجوراس، أما عن الأحلام فالإدراكات الحسية فيها صادقة باعتبارها إدراكات حسية، وأما الحجة التى ذكرت فيها الخنازير والقردة، فقد حذفت على أساس أنها سوقية شائنة، وأما عن الحجة التى تقول إنه لو كان كل إنسان مقياس الأشياء جميعاً، كان الناس جميعاً سواء فى الحكمة، فإن سقراط يقترح ـ بالنيابة عن بروتاجوراس ـ جوابا غاية فى الطرافة، وهو أنه بينما يستحيل أن نقول عن حكم إنه أصدق من حكم آخر، إلا أنه يجوز القول بأن حكما أفضل من حكم آخر، بمعنى أن نتائجه أفضل من نتائج الحكم الأول، وفى هذا الرأى إيحاء بمذهب البراجماتية[1].

وعلى الرغم من أن سقراط هو الذى ابتكر هذا الجواب ابتكاراً، إلا أنه هو نفسه لا يقتنع به، فهو يؤيده بقوله ـ مثلا ـ إن الطبيب حين يتنبأ بمجرى مرضى،

فهو عندئذ يعرف بالفعل عن مستقبلى أكثر مما أعرف أنا، وحين يختلف الناس عما يجمل بالدولة أن تصدره من قرارات، فإن النتائج تبين أن بعض الناس كان أوسع علماً بالمستقبل من بعضهم الآخر، وعلى ذلك فلابد لنا أن نعترف بالنتيجة، وهى أن الرجل الحكيم أفضل مقياساً للأشياء من الأحمق.

كل هذه اعتراضات على الرأى القائل بأن كل إنسان مقياس لكل شىء، وهى كذلك اعتراضات بطريق غير مباشر على المذهب القائل بأن «المعرفة» معناها «إدراك حسى» بمقدار ما يؤدى هذا الرأى الأخير إلى الرأى الأول، وهنالك فضلا عن ذلك حجة مباشرة، وهى أنه لابد من الاعتراف بالذاكرة كما اعترفنا بالإدراك الحسى، ويسلم السامعون بهذا، ويعدل التعريف المقترح تعديلا يلائم هذا الاقتراح.

وننتقل بعد ذلك إلى أوجه النقد الموجهة إلى مذهب هرقليطس، فأول ما نراه أنهم وضعوا هذا المذهب فى صورته المتطرفة، حسب ماينشره عنه تلاميذ هرقليطس بين الشباب النابه فى أفسوس ـ فيما يزعمون لنا ـ وذلك أن الشىء يمكن أن يتغير على وجهين: فيمكن أن يتغير بالحركة من مكان إلى مكان، وكذلك يمكن أن يتغير فى صفاته، ومذهب التغير الدائم فى زعمهم يجعل كل شىء متغيراً على الوجهين معا[٢]، وليس يقتصر الأمر على أن يكون كل شىء خاضعاً لبعض التغيرات فى صفاته، بل إن كل شىء يغير دائماً كل صفاته ـ هكذا ـ فيما يزعمون لنا ـ يقول أذكياء الناس فى أفسوس، غير أن هذا القول يستتبع نتائج غريبة، إذ لا يمكننا أن نقول «هذا أبيض» لأنه لو كان أبيض حين بدأنا الكلام، فلن يعود أبيض قبل أن نفرغ من نطق العبارة التى بدأناها، ويستحيل أن نصدق حين نقول إننا نرى شيئا، لأن الرؤية دائمة التغير بحيث تصير لا رؤية، ولو كان كل شىء يتغير على كل وجه من وجوه التغير، فليس يجوز للرؤية أن تسمى بهذا الاسم أكثر مما يجوز لها أن تسمى بعدم الرؤية، كما لا يجوز للإدراك الحسى أن يطلق عليه هذا الاسم، أكثر مما يجوز أن يطلق عليه اللا إدراك الحسى، وحين نقول «إن الإدراك الحسى معرفة» فيمكننا كذلك أن نقول: «إن الإدراك الحسى هو لا معرفة».

وإن ما تؤدى إليه الحجة السالفة، هو أنه مهما يكن من أمر التغير الدائم الذى يصيب الأشياء، فلابد أن تكون معانى الكلمات ثابتة، على الأقل مدى فترة معينة، إذ لولا ثباتها لما تحدد معنى عبارة تقال، ولما صح أن توصف عبارة بالصواب دون الخطأ، لابد أن يكون ثمة شىء ثابت، مع التهاون فى معنى الثبات، ذلك إن أردنا أن تصبح المعرفة أو المناقشة فى حدود الإمكان، وفى رأيى أن ذلك الأمر لا مفر من الاعتراف به، غير أننا نستطيع أن نأخذ بكثير جداً من التغير دون أن يكون فى ذلك ما يتنافى مع ذلك الاعتراف.

وهاهنا ـ فى هذا الموضع ـ يرفض المتحاورون أن يناقشوا رأى بارمنيدس، على أساس أنه أعظم وأضخم من أن يكون موضعا لنقاش، فهو «شخصية موقرة مهيبة» «وكان فيه شىء من العمق يحوطه الجلال من جميع أقطاره» وهو «رجل أضعه من احترامى فى منزلة فوق الجميع»، وإن أفلاطون بهذه العبارات ليبين حبه لعالم ثابت، وكرهه للتغير الذى قال به هرقليطس، ذلك التغير الذى سلم به لكى يمضى فى الحوار فحسب، لكنه بعد أن عبّر عن إجلاله هذا لبارمنيدس، أبى أن يأخذ فى شرح وجهة النظر البارمنيدية التى هى البديل الذى يؤخذ لو رفض هرقليطس.

وعندئذ نبلغ من المحاورة موضعا يدلى فيه أفلاطون بآخر حججه، وهى حجة يوجهها ضد التسوية التامة بين المعرفة والإدراك الحسى، ويبدأ الحديث بقوله إننا ندرك خلال الأعين والآذان، لا بالأعين والآذان، ثم يمضى إلى القول بأن بعض معرفتنا لا صلة له البتة بأى عضو من أعضاء الحس، فنستطيع ـ مثلا ـ أن نعرف بأن الأصوات لا تشبه الألوان، ولو أنه ليس ثمة عضو معين من أعضاء الحس فى إمكانه أن يدرك الأصوات والألوان معا، كلا ولا هناك عضو من أعضاء الحس لإدراك «الوجود واللا وجود، والتشابه والتباين، والهوية والاختلاف، وكذلك الوحدة والأعداد بصفة عامة» وقل هذا نفسه فى الشريف والوضيع، والخير والشر، «فالعقل يتأمل بعض الأشياء متخذاً من نفسه أداة لتأملاته، كما أنه يدرك بعض الأشياء الأخرى بوساطة ملكات الجسم»، إننا ندرك الصلب واللين بوساطة اللمس، لكنه العقل هو الذى يحكم بأنهما موجودان،

وبأنهما ضدان، إن العقل وحده هو الذى فى مستطاعه أن يبلغ الوجود، ولا نستطيع بلوغ الحق إذا لم نبلغ الوجود، ويلزم عن هذا أننا لا نعرف الأشياء بوساطة الحواس وحدها، إذ الحواس وحدها لا تمكننا من إدراك وجود الأشياء، وإذن فقوام المعرفة هو التأمل، لا الانطباعات الحسية، والإدراك الحسى ليس معرفة لأنه « لا يأخذ بنصيب فى إدراك الحقيقة، مادام لا يأخذ بنصيب فى إدراك الوجود».

وليس من اليسير أبداً أن نفرّق بين ما يمكن قبوله وما يجب رفضه، من عناصر هذا الحجاج الذى يعارض جعل المعرفة والإدراك الحسى شيئاً واحداً، فثمة موضوعات ثلاثة، متصل بعضها ببعض، يتناولها أفلاطون بالبحث وهى:

(١) المعرفة إدراك حسى.

(٢) الإنسان مقياس كل شىء.

(٣) كل شىء فى تغير دائم.

١ـ والموضوع الأول من هذه الثلاثة ـ وهو وحده الموضوع الذى يهم القائمين بالحوار قبل أى موضوع سواه ـ يوشك ألا يتصدى له المتناقشون موضوعاً قائماً بذاته، إلا فى الفقرة الأخيرة، التى كانت موضع حديثنا الآن، ففى هذه الفقرة يحتج بأن الموازنة، ومعرفة الوجود وفهم العدد، كلها أمور ضرورية للمعرفة، لكننا لا نستطيع أن ندخلها فى باب الإدراك الحسى، لأنها ليست نتيجة لفعل أى عضو من أعضاء الحس، وإن ما يمكن قوله عن هذه الأشياء ليختلف باختلافها، وسنبدأ بالحديث عن التشابه وعدم التشابه.

إننى ـ شخصياً ـ مستعد للاعتراف بأنه ليس من قبيل «الإحساس أن أرى لونين معينين معا، فأدرك أنهما يتشابهان أو يتباينان ـ حسب الحالة القائمة عندئذ ـ بل إن إدراك ما بينهما من تشابه أو تباين، هو «حكم من الإدراك الحسى»، فرأيى هو أن الإحساس ليس معرفة، بل مجرد حادثة وقعت للحواس، تدخل فى نطاق علم الطبيعة، كما تدخل فى نطاق علم النفس سواء بسواء، إننا بطبيعة تكويننا نعتقد ـ كما اعتقد أفلاطون ـ أن الإدراك الحسى علاقة قائمة

بين المدرك وبين الموضوع للدرك، فترانا نقول «أرى منضدة» لكن «أنا» و «منضدة» فى هذه العبارة، تركيبتان منطقيتان، فالذى وقع إن هو فى صميمه إلا لمعات معينة من اللون، فارتبطت هذه اللمعات اللونية بتصورات لمسية معينة، وقد يؤدى حدوثها إلى نطقنا بكلمات، وقد تكون مصدراً للذكريات عندنا، فالإحساس إذا ما ملئ بالتصورات اللمسية، يصبح «شيئا مدركا» نفرض فيه إنه مما ينتمى إلى عالم الطبيعة، وأما الإحساس إذا ما ملئ بكلمات أو ذكريات، فيصبح «إدراكا حسيا» يكوّن جزءاً من «الذات المدركة» وعندئذ يعدّ منتميا إلى عالم العقل، إن الإحساس فى ذاته مجرد حادثة حدثت، لا توصف بصدق ولا كذب، ومثل هذا الحكم هو ما أسميه «حكما من الإدراك الحسى»، فالقول بأن «المعرفة إدراك حسى» لابد أن نفسره على أن معناه هو أن «المعرفة أحكام من الإدراك الحسى»، فليس هو بالقول المقبول من الوجهة النحوية إلا وهو فى هذه الصورة.

ولنعد إلى التشابه والتباين، فأقول إن من الممكن جداً ـ حين أدرك لونين فى آن واحد ـ أن يكون مابينهما من تشابه أو تباين جزءاً من المعطى الحسى، وأن يثبت فى حكم من الإدراك الحسى؛ إن حجة أفلاطون بأنه ليس لدينا عضو من أعضاء الحس لإدراك التشابه والتباين، تتجاهل المراكز العصبية فى الدماغ، وتزعم أن أعضاء الحس كلها لابد أن تكون على سطح الجسم.

والذى يؤيد إدخالنا للتشابه والتباين فيما يجوز أن يكون من المعطيات الإدراكية فى الحس، هو الدليل الآتى: لنفرض أننا نرى لونين ا، ب، وأننا نحكم عليهما بقولنا «ا مثل ب»، ثم لنفرض فوق ذلك ـ كما يفعل أفلاطون ـ أن مثل هذا الحكم صحيح بصفة خاصة فى الحالة الموضوعة أمام نظرنا الآن، إذن فهناك علاقة تشابه بين ا، ب، وليس الأمر مجرد حكم نقوله نحن مثبتيون به وجود ذلك التشابه، إذ لو لم يكن فى الأمر إلا حكمنا نحن لكان حكما جزافا، لا يصلح أن يحكم عليه بصدق أو كذب، لكن الواضح هو أنه حكم مما يصح أن يوصف بالصدق أو الكذب، فالعلاقة يمكن قيامها فعلا بين ا، ب، ويستحيل أن تكون مجرد كائن «عقلى» ـ إن الحكم بأن «ا مثل ب» صادق (إذا كان صادقا) لأنه مستند إلى «واقع»، فشأنه هو نفسه شأن حكمنا بأن «ا أحمر» أو «ا مستدير»، فليس العقل عاملا فى إدراك التشابه أكثر من كونه عاملا فى إدراك اللون.

وأنتقل الآن إلى «الوجود» الذى يعلق عليه أفلاطون أهمية كبرى، فهو يقول إن لدينا فكرة تشمل الصوت واللون معا، وهى فكرة أن كليهما موجود، فالوجود ينتمى إلى كل شىء، وهو بين الأشياء التى يدركها العقل من تلقاء نفسه، وإذا لم ندرك الوجود فمن المستحيل أن ندرك الحقيقة.

ونقد أفلاطون فى هذه النقطة يختلف كل الاختلاف عن طريقة نقده فى نقطة التشابه والتباين، فالحجة عليه هنا، هى أن كل ما يقوله عن الوجود مرده إلى خطأ فى التركيب النحوى، أو قلْ هو خطأ فى تركيب الكلام، وهذه نقطة هامة، لا بالنسبة إلى أفلاطون فحسب، بل كذلك بالنسبة إلى أمور أخرى كالحجة الوجودية التى تقال برهانا على وجود الله.

فافرض أنك تقول لطفل: «إن الأسد موجود، أما وحيدة القرن فلا وجود لها» فأنت تستطيع أن تبرهن على ماتقوله بالنسبة للأسد، بأن تصطحبه إلى حديقة الحيوان، وهناك تشير له قائلاً: «انظر هذا أسد» ولن تضيف إلى قولك هذا ـ ما لم تكن فيلسوفا ـ عبارة كهذه : «وتستطيع أن ترى أن ذلك موجود» فإذا أضفت هذه العبارة باعتبارك فيلسوفًا، فأنت إنما تنطق بها هراء لا معنى له، فقولك «الأسد موجودة» معناه «ثمة أسد» أعنى أن «س أسد» تكون صحيحة حين توجد س المناسبة لها» لكننا لا نستطيع أن نقول عن «س المناسبة» هذه بأنها موجودة، إذ لا يمكن نسبة فعل الوجود إلى وصف، كاملا كان ذلك الوصف أو ناقصا، فكلمة «أسد» وصف ناقص لأنها تنطبق على أفراد كثيرة، أما عبارة «أكبر أسد فى حديقة الحيوان» فوصف كامل، لأنه لا ينطبق إلا على شىء واحد.

وافرض الآن أنى أنظر إلى بقعة حمراء لامعة، فقد أقول: «هذا هو ما أدركه بالحس الآن» ولى أن أقول كذلك «إن ما أدركه الآن بالحس موجود» لكن لا ينبغى أن أقول «هذا موجود» لأن كلمة «موجود» لا يكون لها معنى إلا إذا نسبت إلى وصف لا إلى اسم[٣] وبهذا نتخلص من «الوجود» على اعتبار أنه شىء من الأشياء التى يدركها العقل فى الموضوعات التى يتعلق بها إدراكه. وأنتقل الآن إلى فهم الأعداد فهاهنا لابد من بحث شيئين مختلفين كل الاختلاف: أولهما قضايا الحساب، وثانيهما قضايا العدّ التجريبية، فعبارة «٢+ ٢= ٤» من النوع الأول، وعبارة «لى عشرة أصابع» من النوع الثانى.

فأنا أوافق أفلاطون على أن الحساب، والرياضة البحتة بصفة عامة، ليست مستمدة من الإدراك الحسى، ذلك لأن الرياضة البحتة قوامها تحصيل حاصل، شبيه بقولنا «الناس ناس» ولو أنها فى العادة أكثر من ذلك تعقيدا، فلكى نعلم أن القضية الرياضية صحيحة، لا يلزمنا دراسة العالم، بل كل ما يلزمنا هو دراسة معانى الرموز، والرموز ـ إذا ما نحينا التعريفات (التى غايتها هى مجرد الاختصار) ـ إن هى إلا كلمات مثل «أو» و «ليس» و«كل» و«بعض» التى لا تدل على شىء قط فى العالم الواقعى، كما تدل مثلا كلمة «سقراط»، فالمعادلة الرياضية تثبت بأن مجموعتين من الرموز لهما نفس المعنى، ومادمنا نحصر أنفسنا فى الرياضة البحتة، فلابد أن يكون هذا المعنى مما يمكن فهمه دون أن نعرف شيئاً على الإطلاق عما يقع فى نطاق الإدراك الحسى، وعلى ذلك، فالصدق الرياضى ـ كما يذهب أفلاطون ـ غير معتمد على الإدراك الحسى، لكنه صدق من نوع فريد، ولا ينطبق إلا على الرموز وحدها.

أما قضايا العد، مثل «لى عشرة أصابع» فتقع فى طائفة مختلفة عما أسلفنا كل الاختلاف، وهى بداهة معتمدة على الإدراك الحسى، إلى حد ما على الأقل، وواضح أن فكرة «إصبع» قد جردناها من الإدراك الحسى، ولكن ماذا نقول فى فكرة «عشرة»؟ إنه ليبدو أننا هاهنا أمام كلى حقيقى، أو مثال أفلاطونى، فنحن لا نستطيع أن نقول إننا قد جردنا «عشرة» من الإدراك الحسى، لأن كل مدرك حسى مما يمكن أن ننظر إليه من ناحية كونه عشرة من نوع ما من الأشياء ، يمكن كذلك أن ينظر إليه من ناحية كونه شيئاً آخر غير كونه عشرة، افرض أننى سأسمى مجموع الأصابع فى إحدى اليدين بكلمة «الإصبعية»، عندئذ يمكننى أن أقول إن لى «إصبعيتين» وهى عبارة تصف نفس الواقعة الحسية التى سبق لى أن وصفتها مستعينا بالعدد عشرة؛ وعلى ذلك ففى عبارة «لى عشرة أصابع» يلعب الإدراك الحسى دوراً أصغر، ويقوم الإدراك العقلى بدور أكبر مما يحدث فى عبارة مثل «هذا أحمر» ومع ذلك فالاختلاف فى الدرجة وحدها.

والجواب الكامل فيما يتعلق بالقضايا التى ترد فيها كلمة «عشرة» هو أن هذه القضايا إذا ما حللت تحليلا صحيحاً، وجد أنها لا تحتوى على شىء بين

مقدماتها يقابل كلمة «عشرة» وشرح هذه بالنسبة لعدد كبير مثل عشرة، فيه تعقيد كثير، ولذا فيحسن أن نستبدل بالعبارة السالفة عبارة أخرى هى: «لى يدان»، وهذه معناها ما يأتى:

«هنالك أو هنالك ب بحيث لا تكون ا، ب رمزين لشىء واحد، ومهما يكن معنى س، فالعبارة «س يدلى» عبارة صحيحة فى حالة واحدة فقط، وهى أن تكون س هى ا، أو س هى ب»،

فى هذا التحليل لا ترد كلمة «اثنين»، نعم إن حرفين هما ا، ب، يردان فى العبارة، لكن ليس بنا حاجة لمعرفة أنهما اثنان، أكثر من حاجتنا إلى معرفة أنهما سوداوان أو بيضاوان، أو أى لون آخر مما عسى أن يكونا ملونين به.

وهكذا تكون الأعداد صورية بمعنى دقيق من معانيها، فالحالات الواقعة التى تخلع الصدق على قضايا مختلفة كلها يثبت عن مجموعات مختلفة من الأشياء أن كلا منها يتألف من عضوين، هذه الحالات الواقعة كلها لا تشتمل على عنصر مشترك بينها جميعاً، بل المشترك بينها هو الصورة، وإذن فالقضايا فى هذه الحالة تختلف عن القضايا التى تقال عن «تمثال الحرية» أو عن «القمر» أو عن «جورج وشنطن»، لأن أمثال هذه القضايا تشير إلى جزء معين من الزمان والمكان، وهذا الجزء المعين الزمانى المكانى هو العنصر المشترك بين العبارات المختلفة التى يمكن أن تقال عن «تمثال الحرية»، أما القضايا التى تقول: «ثمة اثنان من كذا وكذا» فليس بينها شىء مشترك، اللهم إلا صورة تشترك فيها جميعاً، والعلاقة بين لفظة «اثنين» وبين معنى القضية التى ترد فيها هذه اللفظة، أكثر تعقيداً بدرجة كبيرة من العلاقة الكائنة بين لفظة «أحمر» وبين معنى القضية التى ترد فيها، فلنا أن نقول ـ بمعنى ما ـ إن اللفظة «اثنين» لا تعنى شيئا، وذلك لأنها حين ترد فى عبارة صادقة، فلا يكون لها بين مقومات المعنى عنصر يقابلها، ونستطيع ـ إذا شئنا ـ أن نمضى فى قولنا إن الأعداد أبدية، ثابتة لا تتغير، وما إلى ذلك من صفات، لكننا يجب أن نضيف إلى ذلك قولنا بأنها كذلك خيال منطقى.

وهنالك نقطة أخرى، فأفلاطون يقول عن الصوت واللون «إنهما معا اثنان، وكل منهما واحد» وقد نظرنا فى أمر الاثنين، وسننظر الآن فى أمر الواحد، فها هنا غلطة شبيهة جداً بالغلطة الخاصة بالوجود، ذلك أن المحمول «واحد» لا يضاف إلى الأشياء، بل يضاف فقط إلى الفئات ذوات العضو الواحد، فلنا أن نقول « إن الأرض لها تابع واحد» لكن من الخطأ فى التركيب اللغوى أن نقول «إن القمر واحد» إذ ماذا يكون معنى هذه الجملة؟ إن فى إمكانك كذلك أن تقول «إن القمر كثير» مادامت أجزاؤه كثيرة، أما قولك «الأرض لها تابع واحد» فيبثت صفة من صفات المدرك الكلى. «تابع الأرض» وأعنى بها الصفة التالية:

«هنالك شىء جـ بحيث تكون العبارة «س تابع للأرض» صادقة فى حالة واحدة فقط، وهى حين تكون س هى جـ».

هذه حقيقة فلكية، لكنك إذا أحللت كلمة «قمر» أو أى اسم آخر محل العبارة «تابع الأرض» كانت النتيجة إما بغير معنى، وإما تحصيل حاصل، فكلمة «واحد» إذن صفة تحمل على مدركات كلية معينة، كما أن «عشرة» صفة تحمل على المدرك الكلى «إصبعى»، أما أن تقول إنه «مادامت الأرض لها تابع واحد، وهو القمر، إذن فالقمر واحد» فقولك هذا يكون به من سوء التركيب كما فى العبارة الآتية: «كان الحواريون اثنا عشر، وكان بطرس حواريا، وإذن فبطرس اثنا عشر» وهو قول كان يصدق لو استبدلنا بكلمة «اثنا عشر» كلمة «أبيض».

يتبين من الاعتبارات السالفة أنه بينما يوجد نوع صورى من المعرفة، وهو الرياضة والمنطق، لا يستمد من الإدراك الحسى، فإن حجة أفلاطون فيما يتعلق بكل ضروب المعرفة الأخرى، فيها مغالطة، وهذا بالطبع لا ينهض دليلا على أن النتيجة التى وصل إليها باطلة، وإنما يدل فقط على أنه لم يقم برهانا سليما على افتراضه بأنها صحيحة.

(٢) وانتقل الآن إلى وجهة نظر بروتا جوراس، التى يقول فيها إن الإنسان هو مقياس كل شىء، أو أن كل فرد من الناس هو مقياس كل شىء، كما يفسرها المفسرون، فلا مناص هنا من تحديد الخط الذى تسير عليه المناقشة، إذ لابد ـ

أولا ـ أن نفرق بين المدركات الحسية وبين الاستدلالات، فحين نكون بصدد المدركات الحسية، فلا مندوحة للفرد من الناس أن يكون محصوراً فى مدركاته الخاصة، فما يعرفه عن المدركات الحسية التى للآخرين، إنما يعرفه استدلالا من مدركاته هو الخاصة فى السمع والقراءة، فمدركات الحالمين والمجانين ـ باعتبارها مدركات فى الحس ـ لا تقل صدقا عن مدركات الآخرين: وكل الاعتراض عليها هو أنه لما كان السياق الذى توضع فيه تلك المدركات سياقا غير مألوف، فالأرجح أن تؤدى تلك المدركات إلى استدلالات خاطئة.

ولكن ماذا نقول فى الاستدلالات؟ أهى كذلك شخصية خاصة؟ لابد لنا أن نعترف بأنها كذلك بمعنى من معانيها، فالذى علىَّ أن أومن به، لابد أن أومن به لسبب أراه أنا جديراً بالثقة، نعم قد يكون السبب الذى يدعونى إلى التصديق قولاً يقوله سواى، لكنه مع ذلك قد يكون سبباً كافياً لا ينقصه شىء ـ مثال ذلك حين أكون قاضياً يستمع إلى شهادة الشهود، ومهما كنت من التشيع لبروتاجوراس، فمن المعقول أن أقبل الفكرة التى يقولها لى إخصائى الحساب عن مجموعة من الأرقام، مفضلا فكرته على فكرتى أنا، لأننى ربما أكون قد وجدت فى مرات متكررة أننى حين أختلف معه أول الأمر، أعود فأتبين بعد عناية قليلة فى النظر إلى المسألة أنه هو الذى كان على صواب؛ وبهذا المعنى، يجوز لى أن أسلم بأن سواى أحكم منى، إن وجهة النظر البروتاجورية إذا فسرت تفسيراً صحيحاً، لا تتضمن الرأى بأنى لاأخطئ أبداً، وكل ما تتضمنه هو أن البرهان على أننى أخطأت لابد أن يظهر لى أنا، إن نفسى فيما مضى يمكن أن توضع للحكم عليها كما يحكم على شخص آخر، لكن ذلك كله قائم على أساس الافتراض بأن الاستدلالات ـ إذا قورنت بالمدركات الحسية ـ تشتمل على معيار للصدق غير شخصى، لو كان أى استدلال أنتهى إليه لا يختلف قط عن أى استدلال آخر، إذاً لسلمنا بأن الفوضى العقلية التى يقول أفلاطون إنها تلزم عن موقف بروتاجوراس، تقع فعلا نتيجة لمثل ذلك الوجهة من النظر. فيظهر أن أفلاطون قد أصاب فى هذه النقطة، وهى نقطة هامة، غير أن المعتنق للمذهب التجريبى سيقول إن الإدراكات الحسية هى مقياس الصدق فى الاستدلال الذى يتناول مادة تجريبية.

(٣) لقد هوَّل أفلاطون فى عرضه لمذهب التغير الشامل لكل شىء، ومن العسير علينا أن نفرض بأن إنساناً واحداً قد اعتنق ذلك المذهب فى الصورة المغالية التى عرضه بها أفلاطون؛ فلنفرض مثلا أن الألوان التى نراها لا تنفك تتغير، فكلمة مثل «أحمر» تنطبق على ألوان كثيرة، وإذا قلنا «أرى أحمر» فليس هنالك سبب يجعل من المستحيل أن يظل هذا القول صادقا خلال الزمن الذى يستغرقه النطق بالعبارة، إن أفلاطون ينتهى إلى ما ينتهى إليه من النتائج بتطبيقه على عمليات التغير المستمر تقابلا منطقياً مثل إدراك ولا إدراك، ومعرفة ولا معرفة، لكن هذا التقابل لا يصلح لوصف تلك العمليات، إفرض أنك ترقب رجلا فى يوم يكتنفه الضباب، وهو يبتعد عنك سائرًا فى الطريق، فهو يزداد غموضاً كلما ابتعد عنك، حتى تجىء لحظة تثق عندها أنك لم تعد تراه، لكن هناك فترة متوسطة من الشك، هل تراه أو لا تراه، إن المتقابلات المنطقية قد اخترعناها نحن لخدمة مصالحنا غير أن التغير المستمر محتاج إلى جهاز كمِّىّ، ينكر أفلاطون إمكان وجوده، وإذن فما يقوله فى هذا الموضوع خارج عن مجال البحث خروجا بعيداً.

لكنه لابد من التسليم فى الوقت نفسه، بأنه ما لم يكن للكلمات معان محددة إلى حد ما، استحال الحديث، غير أنه من اليسير فى هذا الموضع أيضاً أن نسرف فى إطلاق القول من القيود، فالكلمات تتغير معانيها فعلا، خذ مثلا كلمة «فكرة» فلسنا نستطيع أن نقول معنى يشبه المعنى الذى استعملها أفلاطون به، إلا بعد شوط طويل من التعلم، ومن الضرورى أن يكون التغير الطارئ على معانى الكلمات أبطأ من التغير الذى تصفه تلك الكلمات، ولكنه ليس من الضرورى الا يكون هناك تغير أبداً فى معانى الكلمات، وقد لا يكون هذا الكلام صادقا على الألفاظ المجردة المستعملة فى المنطق والرياضة، لكن هذه الألفاظ - كما رأينا - تنطبق على صورة القضايا لا على مادتها، وهنا كذلك نلاحظ أن المنطق والرياضة لهما موقف فريد، وإن يكن أفلاطون قد تأثر بالفيثاغوريين فبالغ فى المشابهة بين ضروب المعرفة الأخرى وبين الرياضة، فوقع فى غلطة وقع فيها كثيرون من أعظم الفلاسفة، لكن ذلك لا ينفى عنها أنها خطأ.

الهوامش

(١) لعل هذه الفقرة هى أول ما اوحى إلى .F. C بإعجابه ببروتاجوراس

(٢) يظهر أن أفلاطون والشباب النشيط فى افوى جميعاً، لم يلاحظوا ان الحركة المكانية مستحيلة إذا فهم مذهب هرقليطس على صورته المتطرفة لأن الحركة تتطلب ان الشئ المعين (١) يكون الآن هنا وبعدئذ هناك، ولابد ان يظل هو نفسه إبان حركته؛ لكن هنالك تغيراً فى السفة وتغيراً فى المكان حسب المذهب الذى يضعه أفلاطون تحت البحث دون أن يكون معهما تغير فى الجوهر؛ ولقد ذهبت فيزيقا لكم (الكوانتم) الحديثة ـ فى هذا العدد ـ إلى أبعد مما ذهب إليه أشد تلاميذ هرقليطس تطرفا فى عهد أفلاطون؛ ولما قبل هذا المذهب الحديث لأفلاطون لظنه هادئاً لا للملم، لكنه لم يكن كذلك.

(٣) انظر فى هذا الموضوع آخر فصل من فصول هذا الكتاب

الفصل التاسع عشر

ميتافيزيقا أرسطو

فى دراستنا لفيلسوف عظيم، وفى دراستنا لأرسطو بصفة خاصة، لابد لنا من دراسته على وجهين: فندرسه بالنسبة لأسلافه وبالنسبة لمن جاءوا بعده؛ أما بالنسبة للأسلاف، فلأرسطو عدد ضخم من الحسنات، وأما بالنسبة لمن جاءوا بعده، فله عدد لايقل عن ذلك ضخامة من السيئات ؛ ولو أن تبعة سيئاته تقع على عاتق من جاءوا بعده أكثر مما تقع على عاتقه هو؛ فقد جاء فى ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليونانى؛ ثم مضى بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفا يمكن أن يدنو منه فى مكانته؛ وفى أواخر هذه الحقبة الطويلة، كان نفوذه قد أوشك أن يبلغ ما للكنيسة من سلطان لايقبل الجدل؛ وكان قد بات فى العلم وفى الفلسفة على السواء، عقبة كؤودا فى سبيل التقدم؛ فمنذ بداية القرن السابع عشر، ترى كل خطوة تقريبا من خطوات التقدم العقلى، مضطرة أن تبدأ بالهجوم على رأى من الآراء الأرسطية؛ ولايزال هذا يصدق على المنطق حتى يومنا هذا؛ لكن فداحة المصاب لم تكن لتقلّ - إن لم تزد - إذا كان قد كُتِبَ لأحد من أسلافه (وربما استثنينا ديمقريطس) أن يظفر بمثل ما ظفر به أرسطو من قوة النفوذ؛ فلكى ننصفه، لابد - أولا - من نسيان شهرته المفرطة بعد موته، ثم لابد من نسيان ما سُدِّد نحوه بعد موته من اتهامات مفرطة كذلك ، جاءت نتيجة لتلك الشهرة.

ولد أرسطو على الأرجح عام ٣٨٤ ق. م فى ستاجيرا من أعمال تراقيا؛ وكان أبوه قد ورث منصب طبيب الأسرة لملك مقدونيا ، وعند نحو الثامنة عشرة من عمره، جاء

أرسطو إلى أثينا حيث أصبح تلميذاً لأفلاطون، ولبث فى الأكاديمية ما يقرب من عشرين عاما، حتى مات أفلاطون سنة ٣٤٨ ـ ٧ ق. م، ثم أنفق حينا من دهره مرتحلا، وتزوج من فتاة إما كانت أخت طاغية يدعى هرمياس، أو بنت أخته (ويقول دعاة السوء إنها كانت إما بنت هرمياس أو معشوقته، وكلا الروايتين مرفوض، لأنه كان خصيًا وفى عام ٣٤٣ ق.م أصبح مربيًا لإسكندر الذى كان عمره إذ ذاك ثلاثة عشر عاما، ولبث فى ذلك المنصب، حتى بلغ الإسكندر السادسة عشرة من عمره، وأعلن أبوه أنه قد بلغ رشده، وعين وصيا على العرش أثناء غياب فيليب، ولن يتاح لنا أن نتبين على سبيل اليقين شيئًا مما قد نود أن نعلمه عن العلاقة بين أرسطو واسكندر، ويزيد الموقف غموضًا على غموض بسبب الروايات التى سرعان ما انتحلها الناس فى هذا الصدد، فهنالك رسائل بينهما، يجمع الرأى عليها بأنها مزوَّرة، وترى من ينظرون إلى الرجلين معًا نظرة إعجاب، يزعمون أن التلميذ قد تأثر بأستاذه، حتى ليذهب هيجل إلى أن سيرة الإسكندر تنهض دليلا على ما للفلسفة من فائدة عملية، وفى هذا يقول «ا. و. بِنْ (A W. Benn)» «ما أسوأ حظ الفلسفة لو لم تستطع أن تدافع عن نفسها بما هو خير من شخصية الإسكندر... فهو متكبر، غليظ القلب، حقود، مصدق للخرافات إلى حد بشع، فقد جمع فى شخصه رذائل رئيس القبيلة البدوية، إلى رعونة الطاغية الشرقى»[1].

ورأيى هو أننى بينما أوافق «بِنْ» على شخصية الإسكندر، غير أنى مع ذلك أظن أن عمله كان بالغ الأهمية وبالغ النفع، إذ لولاه، لأمكن للتقاليد الهلينية كلها أن تذهب أدراج الرياح، وأما عن تأثير أرسطو فيه، فنحن أحرار فى تخمين الرأى الذى يبدو لنا أجدر بالتأييد من سواه، وإنى من جهتى أعتقد ألا أثر لأرسطو فى تلميذه على الإطلاق، فقد كان الإسكندر غلاما طموحا جياش العواطف وكانت العلاقة بينه وبين أبيه للسيئة، والأرجح أنه لم يكن يقبل على التعلم راضيا، فمن بين تعاليم أرسطو أن الدولة لايجوز لها قط أن يزيد عدد أبنائها على مائة ألف مواطن[2]، كما كان من تعاليمه أيضا مذهب الوسط الذى هو خير الأمور، فلا أستطيع أن أتخيل تلميذه إلا وهو ينظر إلى أرسطو نظرته إلى رجل متعالم كهل قليل الهمة، فرضه أبوه عليه ليحول بينه وبين فعل السوء، نعم قد كان الإسكندر يكنُّ احتراما للحضارة الآثينية صادرًا فى ذلك عن عنجهية، لكن هذا الاحترام كان شائعا فى أفراد أسرته المالكة جميعا، الذين أرادوا أن يقيموا البرهان على أنهم ليسوا قوما من الهمج، وهو شعور شبيه بما أحسه الأرستقراطيون الروس إزاء باريس فى القرن التاسع عشر، ولم يكن هذا ـ إذن ـ أثرًا من آثار أرسطو فى الإسكندر،

ولست أرى شيئًا آخر فى شخصية الإسكندر مما يجوز أن يكون قد استُمِدَّ من هذا المصدر.

بل إنه لما يبعث على دهشة أعظم ، أن الإسكندر لم يؤثر فى أرسطو إلا بهذا المقدار الضئيل؛ حتى لقد راح أرسطو فى تأملاته السياسية متناسيا حقيقة واقعة، وهى أن عصر الدول التى يكون قوام الدولة منها مدينة واحدة، قد زال من الوجود ليحل محله عصر الإمبراطوريات؛ وإنى لأظن أن أرسطو قد لبث إلى آخر حياته، يرى فى الإسكندر «ولدا فارغ الوقت عنيداً، لايستطيع أبدًا أن يفهم من الفلسفة شيئًا » فعلى وجه الجملة، يظهر أن اتصال هذين الرجلين العظيمين أحدهما بالاخر، لم تكن له أية ثموة، كأنما كانا يعيشان فى عالمين مختلفين .

عاش أرسطو فى أثينا بين عامى ٣٣٥ ق. م و٣٢٣ ق.م (وقد مات الإسكندر فى هذا العام الأخير) وخلال هذه الأعوام الاثنا عشر أسس مدرسته وكتب معظم كتبه" ولما مات الإسكندر ثار الأثينيون وانقلبوا على أصدقائه ومنهم أرسطو الذى اتهموه بالخروج على الدين، لكنه ـ على خلاف سقراط ـ لاذ الفرار هربا من العقاب، ومات فى العالم التالى لذلك (٣٢٢).

إن أرسطو الفيلسوف ليختلف عن كل أسلافه فى كثير من الوجوه؛ فهو أول من كتب كما يكتب الأستاذ، فترى رسائله منسقة الأجزاء، وأبحاثه مقسمة أبوابا؛ وهو معلم محترف، لا نبىٌّ ملهم؛ وتآليفه نقدية، فيها عنايةٌ وثبات، وليس فيها أثر للحماسة الباخيَّة، فكأنا بردت عند أريسطو تلك العناصر الأورفيَّة التى نراها عند أفلاطون، ومُزجت بجرعة كبيرة قوية من إدراك الفطرة السليمة؛ وفى المواضع التى تجد أرسطو عندها أفلاطونى الصبغة تحسّ أن مزاجه الطبيعى قد توارى هزيما أمام التعليم الذى نشأ فى جوه؛ وليس أرسطو بالرجل ذى العاطفة الحادة، ولا هو دينىّ النزعة بأى معنى من المعانى ؛ فلئن كانت أخطاء أسلافه بمثابة الأخطاء المجيدة التى يرتكبها الشباب حين يحاول المستحيل ، فأخطاؤه هو أخطاء الرجولة الكاملة التى لاتستطيع أن تحرر نفسها من الأهواء التى رسخت مع السنين، وخير ما يُظهر فيه قدرته، هو ذكر التفصيلات، والنقد، أما إن أراد أن يقيم بناء شامخًا كان نصيبه الفشل، إذ يعوزه الوضوح، كما تعوزه حرارة البُناة الجبابرة .

وإنه لعسير أن تحسم الرأى فى النقطة التى تبدأ عندها شرح الميتافيزيقا عند أرسطو؛ وربما كانت خير بداية لذلك أن نبدأ بنقده لنظرية المثُل، وبذكْر مذهبه هو الذى يستبدله بتلك النظرية، وأعنى بذلك مذهبه فى المعانى الكلية؛ فهو يوجه إلى نظرية المثُل عدداً من الحجج، كلها غاية فى القوة، على أنك تجد معظمها قد سبقه إليها أفلاطون نفسه فذكرها فى محاورة بارمنيدس، وأقوى حجة هى حجة «الإنسان الثالث» فإذا كان الإنسان إنساناً لشبهٍ بينه وبين الإنسان المثالىّ، وجب أن يكون هناك إنسان أكثر مثالية من الإنسان المثالى، يندرج تحته أفراد الإنسان العاديون والإنسان المثالى معا، لشبه بين هؤلاء وبينه؛ وحجة أخرى هى أن سقراط إنسان وحيوان فى آن واحد، فالسؤال هنا: هل يكون الإنسان المثالى حيوانا مثاليا كذلك ؛ ولو كان حيوانًا مثاليًا ، فلابد أن يكون هنالك عدد من الحيوان المثالى ما هنالك من صنوف الحيوان؛ ولاداعى لمتابعة الأمر هنا، فأرسو يوضّح الأمر توضيحًا، بأنه إذا اشترك عدد من الأفراد فى محمول واحد، فيستحيل أن يكون ذلك راجعًا إلى علاقة بين هؤلاء الأفراد وبين شىء من نفس نوعهم، بل لابد أن يكون هذا أعلى مثالية منهم؛ إلى هنا نستطيع أن نعدّ أقوال أرسطو صحيحة بالبرهان، أما مذهبه هو فبعيد عن الوضوح، ولعل عدم وضوحه هذا هو الذى مكّن لرجال العصور الوسطى من الاختلاف فى الرأى بين فريقى الاسميين والواقعيين.

إذا أرسلنا القول على سبيل التقريب ؛ أمكننا أن نقول إن ميتافيزيقا أرسطو هى عبارة عن أفلاطون قد خفّفه الإدراك الفطرى السليم، وصعوبة أرسطو راجعة إلى أن أفلاطون وأحكام الإدراك الفطرى السليم لايمتزجان بسهولة، فإذا أردت أن تفهمه، ظننت حينا أنه إنما يعبر عن آراء شخص عادى خلا من الفلسفة خلوا تاما، وظننت حينا آخر أنه إنما يعرض المذهب الأفلاطونى بلغة جديدة، وليس يغنيك شيئًا أن تركز اهتماما أكثر مما ينبغى بهذه الفقرة أو تلك مما كتب، لأن هنالك احتمالا أن نجد لها تصحيحًا أو تعديلا فى فقرة أخرى تالية، وعلى وجه الإجمال، فإن أيسر سبيل لفهم نظريته فى المعانى الكلية ونظريته فى الهيولى والصورة أن نبسط بادئ ذى بدء المذهب الذى يتفق والإدراك الفطرىّ السليم، وهو يكوّن نصف رأيه، ثم نعقّب على ذلك بذكْر التعديلات الأفلاطونية التى يعود فيُدخِلها على ذلك المذهب.

إن نظرية المعانى الكلية غاية فى البساطة إلى أن تصل بها إلى حد معلوم ففى اللغة أسماء أعلام، وصفات: أما أسماء الأعلام فتنطبق على «أشياء» أو «أشخاص» كل منها يكون هو الشىء الوحيد أو الشخص الوحيد الذى ينطبق عليه الاسم الذى نحن بصدده؛ فالشمس والقمر وفرنسا ونابليون كلها وحدات فريدة، إذ ليس هناك عدد من جزئيات يمكن أن تتخذ بمثابة الأفراد التى تقع كلها تحت الاسم الواحد من هذه الأسماء، لكنك تجد من جهة أخرى الفاظا مثل « قط» و«كلب » و«إنسان» كل منها ينطبق على أفراد كثيرة مختلفة؛ ومشكلة الكليات معنية بمعانى أمثال هذه الكلمات، وبمعانى الصفات كذلك كقولنا «أبيض» و«صلب» و«مستدير» وما إلى ذلك فهو يقول[٢]: «أقصد بكلمة «كلمى» ذلك الذى تسمح له طبيعته بأنْ يتَّخَذَ محمولا لموضوعات كثيرة، وأقصد بالجزئى المفرد، ذلك الذى لايُحمل على غيره على هذا النحو».

إن ما يدل عليه اسم العلم هو «جوهر»، على حين أن ما تدل عليه الصفةُ أو اسمُ النوع، كقولنا «بشرىٌ» أو «إنسان» يسمى «اسم كلى؛ والجوهر هو ما يصح أن يشار إليه بـ «هذا» أما الكلى فهو ما يصح أن يشار إليه بقولنا «مثل هذا» ـ إذ يدل الكلى على نوع الشىء المراد ، لا على الفرد الجزئى الفعلى؛ وليس الكلى جوهرًا، لأنه ليس مما يشار إليه بـ «هذا» (وعلى ذلك يكون السرير المثالى الذى تحدث عنه أفلاطون مما يشار إليه بـ «هذا» عند من يستطيعون إدراكه، وهذا أمر يختلف فيه أرسطو عن أفلاطون) يقول أرسطو: «الظاهر أنه من المستحيل على أى اسم كلى أن يكون اسما لجوهر، وذلك لأن... جوهر أى شىء هو ذلك الذى يتفرد به ذلك الشىء ، أى الذى لاينتمى إلى أى شىء آخر سواه، لكن الكلىّ مشترك ، لأن ما يسمى بالكلى هو ما ينتمى إلى أكثر من شىء واحد، وخلاصة الموضع حتى الآن، هى أن الكلى لايمكن قيامه بذاته، وإنما يقوم فى الأشياء الجزئية فقط.

ولو نظرنا إلى مذهب أرسطو من الظاهر، ألفيناه غاية فى البساطة؛ فافرض مثلا أنى قلت: «هنالك شىء يسمى لعبة كرة القدم» فمعظم الناس سيعدُّ هذا القول منى بمثابة البداهة، لكنى إذا استنتجت من قولى هذا أن كرة القدم يمكن أن تقوم بغير لاعبى الكرة، حقَّ للناس عندئذ أن يصفوا كلامى بأنه فارغ من المعنى؛ وسيضربون لأنفسهم مثلا شبيها فيقولون إن هناك شيئًا اسمه أبوة وأمومة ، وقد كان ذلك ليستحيل لولا أن هنالك آباء وأمهات؛ وهنالك شىء اسمه حلاوةً ، وذلك لأنه ثمة أشياء

طعمها حلو؛ وهناك شىء اسمه احمرار، لأنه ثمة أشياء لونها أحمر؛ وسيعتقد الناس أن اعتماد الكلى على الأفراد الجزئية لا عكس له، (أى أن وجود الأفردا الجزئية لايتوقف على وجود الكلى) فلاعبو الكرة يظلون موجودين حتى ولو لم يلعبوا الكرة قط؛ والأشياء الحلوة عادة، قد تتحول فتصبح مرة الطعم، ووجهى الذى يكون لونه عادة أحمر قد ينقلب شاحبا دون أن يبطل كونه وجهى؛ وعلى هذه الصورة ترانا منتهين إلى نتيجة وهى أن معنى الصفة معتمد فى وجوده على معنى اسم العلم، لا العكس؛ هذا فيما أظن هو ما أراده أرسطو؛ ورأيه فى هذه النقطة ـ كما هو فى نقط كثيرة غيرها ـ هو نفسه اعتقاد الناس بفطرتهم السليمة ، غير أنه جاد فعبّر عنه بلغة المتحذلقين فى العلم.

لكنه ليس من اليسير أن تصبَّ هذه النظرية فى صيغة دقيقة، فإذا سلمّنا أن لعبة كرة القدم لايكون لها وجود بغير لاعبيها، فمن الممكن جدُ أن توجد بغير هذا اللاعب أو ذاك؛ وإذا سلّمنا بأن شخصًا فى إمكانه أن يوجد بغير لعبة الكرة ، فيستحيل عليه مع ذلك أن يوجد دون أن يكون فاعلا شيئًا ما؛ إن صفة الاحمرار لايمكن وجودها بغير موضوع يصطبغ بها، لكن وجودها ممكن بغير هذا الموضوع أو ذاك، وعلى هذا النحو قلْ إن الموضوع لايمكن وجوده بغير صفة ما، لكنه يمكن أن يوجد بغير هذه الصفة أو تلك، وهكذا يبدو أن الأساس المفروض للتمييز بين الأشياء والصفات، أساس وهمىّ لا حقيقة له .

الواقع أن الأساس الحقيقى للتمييز أساس لغوى، وهو مستمد من تركيب العبارة اللغوية، فثمة أسماء أعلام وصفات وكلمات تدل على علاقات، فقد تقول: «زيد عاقل، زيد أحمق، زيد أطول من عمرو» فهاهنا «زيد» و«عمرو» اسما علم، و«حكيم» و«أحمق» صفتان، و«أطول من» كلمة تدل على علاقة؛ ولقد راح الميتافيزيقيون منذ عهد أرسطو، يفسّرون هذه الفروق اللغوية تفسيرًا ميتافيزيقيا؛ فزيد وعمرو جوهران، والحكمة والحمق كليتان (وكانت كلمات العلاقات إما مهملة أو مغلوطة التفسير)، ومن الجائز أننا لو بذلنا ما يكفى من العناية، وجدنا من الفروق الميتافيزيقية ما له علاقة بهذه الفروق اللغوية؛ لكن إذا كان الأمر كذلك ، فذلك لن يكون إلا بعملية طويلة تتضمن ـ فيما تتضمن ـ خلق لغة فلسفية صناعية، ولن يكون فى هذه اللغة المصطنعة أسماء مثل «زيد» و«عمرو» ولا صفات مثل «حكيم» و«أحمق»؛ فكل الفاظ اللغات العادية ستخضع، وسيحل محلها كلمات اقل تعقدًا فى معانيها، فإلى أن نفرغ من أداء هذه المهمة،

يستحيل علينا مناقشة موضوع الجزئيات والكليات مناقشة وافية؛ وحين نبلغ المرحلة التى تتيح لنا آخر الأمر أن نناقش هذا الموضوع، سنجد أن الموضوع الذى بات فى أيدينا للمناقشة مختلفاً جد الاختلاف عما ظنناه به أول الأمر.

وعلى ذلك فإن كنتُ قد أخفقت فى توضيح نظرية أرسطو فى الكليات فذلك (فيما اعتقد) لأنها هى نفسها غير واضحة؛ لكنها من غير شك خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى نظرية المثل، وهى بغير شك أيضاً تتناول مشكلة حقيقية غاية فى الأهمية .

وهنالك كذلك اصطلاح آخر له أهميته عند أرسطو وعند أتباعه من الاسكولائيين، وأعنى به كلمة «ماهية»، فهذه الكلمة لاترادف كلمة «كلى» بأى معنى من معانيها؛ فـ«ماهيتك» هى «ما أنت بحكم طبيعتك نفسها» فلنا أن نقول إنها المجموعة من صفاتك التى لايمكن أن تفقدها دون أن تفقد هويتّك معها، فلا تعود انت من انت؛ وليس الشىء الفردى وحده هو الذى يكون له ماهية، بل للنوع ماهية كذلك؛ وإذا عرَّفنا النوع فلابد أن يكون قوام تعريفنا له ذكر ماهيته؛ وسأعود إلى فكرة «الماهية» حين أتناول منطق أرسطو، مكتفيا فى هذا الموضوع بذكر ما ألاحظه من أن الماهية فكرة مضطربة مهوشة يستحيل أن تحدَّد تحديداً دقيقاً.

والنقطة الثانية فى ميتافيزيقا أرسطو هى التفرقة بين «الصورة» و«المادة» (لابد أن نضع نصب أعيننا أن «مادة» بمعناها الذى تقابل به كلمة «صورة»، تختلف عن مادة بالمعنى الذى تقابل به كلمة «عقل»)

فهاهنا أيضاً يعتمد أرسطو على أساس من الإدراك الفطرى السليم؛ غير أن التعديلات الأفلاطونية التى ادخلت على الإدراك الفطرى لهذه النقطة، اهم جداً منها فى حالة الكليات؛ ولنبدأ الحديث بتمثال من المرمر، فالمرمر هنا هو المادة، أما الشكل الذى خلعه النحات عليه فهو الصورة؛ أو لنأخذ امثله ارسطو نفسها، فلو صنع إنسان كرة من البرونز، كان البرونز هو المادة، والكُرِيَّةُ هى الصورة؛ وفى حالة البحر الهادئ، الماء هو المادة، وسهولة السطح هى الصورة؛ وإلى هنا لاصعوبة فى الأمر.

ويمضى فى الحديث فيقول إنه بفضل الصورة تصبح المادة شيئًا معينًا محدداً وهذا التحديد للمادة هو المكوّن للشىء؛ والذى يقصده أرسطو ـ فيما يظهر ـ هو إدراكٌ فطرى واضح، وهو: أن «الشىء» لابد أن تكون له حدود تحدُّه، والحدود هى التى تكوّن

له صورته، فخذ ـ مثلا ـ كمية من الماء، فكل جزء منه يمكن أن ينعزل عن البقية بكونه منحبسًا فى إناء، وعندئذ يصبح هذا الجزء «شيئًا»، لكنه مادام الجزء لاينعزل عن البقية بحدود تميزه من بقية الكتلة المتجانسة معه، فهو ليس «بالشىء»؛ فالتمثال «شىء» مع أن المرمر الذى يتألف منه التمثال لم يتغير ـ من وجهة نظر معينة ـ عما كان عليه حين كان جزءًا من كتلة مرمرية، أو حين كان جزءًا من صخور المحجر الذى اقتطع منه؛ إننا اليوم لانقول ـ إلاَّ بمعنى متكلَّف ـ بأن الصورة هى التى تخلع على الشىء شيئيته؛ ولكن السبب فى هذا هو أن النظرية الذرية قد ضربت بجذورها فيما حتى استولت على خيالنا؛ ومع ذلك فكل ذرة على حدة، إن عُدَّتْ «شيئًا» فما ذلك إلا لكونها قد تحددت جوانبها فتميزت من سائر الذرات ، وأصبح لها بهذا التحدد «صورة» بمعنى من المعانى.

وننتقل الآن إلى عبارة أخرى، قد تظهر صعبة للنظرة الأولى، فهو يقول إن الروح هى صورة الجسد، فهنا من الواضح أن «الصورة» لاتعنى «الشكل»، وسأعود فيما بعد إلى المعنى الذى تكون به الروح صورة للجسد، وحسبى الآن أن الاحظ الروح فى فلسفة أرسطو، هى ما يجعل الجسد شيئًا واحدًا، له غرض واحد، وله الخصائص التى نفهمها من كلمة «كائن عضوى»؛ فالغاية من العين هى أن ترى، لكنها لاترى إذا فصلت عن الجسد، وحقيقة الأمر أن الروح هى التى ترى.

وإذن فقد يظهر أن «الصورة» هى التى تخلع الوحدة على جزء من المادة وأن هذه الوحدة عادةً ـ إن لم تكن دائمًا ـ غائية؛ غير أن «الصورة» سيتبين انها اكثر جدًا من هذا، وهذه المعانى الأخرى لها، غاية فى الصعوبة.

فهو يقول إن صورة الشىء هى جوهره الأوَّلى وماهيته، فالصور جوهرية، ولو أن الكليات ليست كذلك، فإذا ما صنع الإنسان كرة نحاسية، فكلا المادة والصورة كان موجودا بالفعل، وكل ما فعله صانع الكرة أنه جمع المادة والصورة معًا؛ فهذا الصانع لم يصنع الصورة كما أنه لم يصنع النحاس؛ لكن ليس كل شىء ذا مادة، فهنالك أشياء أبدية لايكون لها مادة، إلا ما كان منها قابلا للحركة فى المكان؛ إن الأشياء تزداد واقعية فى وجودها باكتسابها للصورة، والمادة بغير صورة وجود بالقوة فحسب.

ويبدو أن الراى القائل بأن الصور جوهر قائمة بذاتها، توجد مستقلة عن المادة التى تتمثل فيها تلك الصور، يعرِّض أرسطو لنفس النقد الذى وجهه هو نفسه إلى المُثل

الأفلاطونية؛ فقد أراد بالصورة أن تكون شيئًا يخالف المعنى الكلى كل المخالفة، غير أنها تشترك مع الكلى فى كثير من خصائصه، فهو يقول إن الصورة أكثر حقيقة فى وجودها من المادة، وهذا يذكر بالمُثل التى لا وجود حقيقى إلا لها؛ فالظاهر أن التغير الذى أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون، أقل مما يصوره لنا ويأخذ «زلر Zeller» بهذا الرأى إذ يقول فى موضوع المادة والصورة ما يأتى(٤):

«إن التعليل النهائى لقلة الوضوح عند أرسطو فى هذا الموضوع هو كونه فى الحقيقة لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر - كما سنرى - من ميل أفلاطون نحو تجسيد المُثل؛ فقد كان «للصور» عنده، ما كان «للمُثل» عند أفلاطون، من وجود ميتافيزيقى قائم بذاته، وهو الذى يعتمد عليه وجودُ الأشياء الجزئية كلها؛ ولئن أخذ أرسطو أخذًا دقيقًا بمبدأ تكوّن الأفكار من الخبرة الإنسانية، إلا أنه من الحق كذلك أن هذه الأفكار - خصوصًا عندما تكون أبعد ما تكون عن الخبرة وعن الإدراك الحسى المباشر - تتحول فى النهاية من كونها نتاجا منطقيًا للفكر الإنسانى، إلى كونها صورة يتمثل فيها العالم اللاحسى بطريقة مباشرة، وبهذا يكون الحدس العقلى هو وسيلة إدراكها»

ولست أدرى كيف كان يمكن لأرسطو أن يجد جوابا يردّ به على هذا النقد. الجواب الوحيد الذى يمكننى أن أتصوره هو جواب يذهب إلى استحالة أن يشترك شيئان فى «صورة» واحدة بعينها؛ فإذا صنع إنسان كرتين من النحاس، فلكل منهما كرِّيتُها الخاصة بها، فهى كرِّيةٌ جوهرية جزئية، وهى مثلٌ يتمثل فيه المعنى الكلى «كرِّيةٌ»، لكن الكرِّيةَ الجزئية لكل من الكرتين ليست هى المعنى الكلى بذاته؛ ولست أرى لغة الفقرات التى اقتبستُها، تؤيد هذا التفسير تأييدًا ظاهرًا؛ وإذن فمن المواضع المعرضَة للنقد أن الكرِّيةَ الجزئية ستكون - بناء على رأى أرسطو - مما يستحيل معرفته، مع أن صميم المذهب الميتافيزيقى عنده، هو أنه كلما زادت الصورة وقلت المادة فى الأشياء، ازدادت هذه الأشياء قابلية لأن تُعْرَفَ ؛ وهذا رأى لايتسق مع بقية آرائه، إلا إذا أمكن للصورة أن تتجسد فى أشياء جزئية كثيرة؛ ولو كان ليذهب إلى أن هناك عددًا من الصور التى هى أمثلة للكرِّية، بمقدار ما هنالك من أشياء على شكل الكرة، لتحتم عليه أن يُدخل تغيرات جوهرية فى فلسفته؛ مثل ذلك رأيه القائل إن الصورة هى نفسها ماهيتها، سيصبح غير متفق مع الحلّ الذى افترضناه الآن وسيلةً للفرار من هذا الإشكال.

إن مذهب الصورة والمادة عند أرسطو مرتبط بتفرقته بين ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل؛ فالمادة الخالصة يتصورها استعدادًا بالقوة لتَقَبُّلِ الصورة؛ فكل تغير هو من قبيل ما يمكن أن نسميه «تطورًا» بمعنى أن الشىء الذى يطرأ عليه التغير، يصبح بعد التغير أكثر فى صورته مما كان قبل تغيره؛ والشىء إذا زادت صورته يعتبرأ أكثر فى وجوده «الفعلى»؛ فالله صورة خالصة ووجودٌ فعلىٌ خالص، وإذن فيستحيل أن يطرأ عليه تغير، وتستطيع أن ترى من ذلك أن هذا المذهب متفائل ويعترف بوجود غاية منشودة؛ فالكون وكل ما فيه يتطور تجاه شىء، وهو فى تطوره لاينى مترقيًا إلى درجة أعلى من درجته السالفة.

إن فكرة الوجود بالقوة فكرة جميلة بالنسبة إلى بعض المشكلات، على شرط أن نستخدمها على نحو يمكننا من ترجمة عباراتنا التى ترد فيها هذه الكلمة، إلى عبارات أخرى تخلو منها؛ فعبارة «كتلة المرمر تمثال بالقوة» معناه أنه «من كتلة المرمر، ينتج تمثال بوساطة أفعال تؤدى إلى هذا الإنتاج» أما إذا استعملنا كلمة الوجود بالقوة على أنها معنى نهائى لا يمكن التعبير عنه بعبارة أخرى، عندئذ تصبح كلمة تخفى وراءها دائما خلطا فى التفكير؛ واستعمال أرسطو لها هو من سيئات فلسفته.

واللاهوت عقد أرسطو موضوع يثير الاهتمام، وهو شديد الصلة ببقية ميتافيزيقاه - بل إن لفظة «اللاهوت» هى أحد الأسماء التى يطلقها على الموضوع الذى نسميه «ميتافيزيقا» (إذا لم يكن أرسطو هو الذى أطلق اسم ميتافيزيقا على الكتاب الذى يعرف بهذا الاسم) يقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الجوهر: فجواهر يدركها الحس وتتعرض للفناء، وجواهر يدركها الحس لكنها لا تتعرض للفناء، وثالثة لا هى تدرك بالحس ولا هى معرضة للفناء؛ أما الفئة الأولى فتشمل النبات والحيوان، وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التى اعتقد أرسطو أنها غير قابلة للتغير ماعدا الحركة) وأما الفئة الثالثة فتشمل النفس العاقلة فى الإنسان، كما تشمل الله.

«والحجة الأساسية التى يقيمها على وجود الله هى حجة «العلة الأولى»: إذ لابد أن يكون ثمة شىء يخلق الحركة بعد أن لم تكن، ثم لابد لهذا الشىء أن يكون هو نفسه غير ذى حركة، ولابد له كذلك أن يكون أزليا وأن يكون وجوده وجوداً بالفعل؛ ويقول أرسطو ان الموضوع الذى تتعلق به الرغبة، والموضوع الذى يتعلق به الفكر، من شأنهما أن يسببا الحركة على هذا النحو، دون أن يكونا متحركين؛ وكذلك الله، يسبب الحركة بكونه موضوعاً يتعلق به الحب، على حين ترى كل أسباب الحركة الأخرى، إنما تسببت الحركة

بكونها هى نفسها متحركة (مثل كرة البلياردو)؛ إن الله فكر خالص، لأن الفكر هو خير ما يمكن أن يكون «والحياة كذلك من صفات الله، لأن وجود الفكر وجوداً فعليا هو الحياة، والله هو هذا الوجود الفعلى نفسه، والوجود الفعلى لله، ذلك الوجود الذى لا يعتمد على علة خارجة عنه، هو الحياة فى خير درجاتها وفى صفتها الأزلية الأبدية؛ وعلى ذلك نقول إن الله كائن حى ازلى خيّر، فمن صفاته أنه حى قيوم، وأن حياته وقيامه متصلان أزليان، وذلك هو الله» (١٠٧٢ ب)

«يتضح إذن مما أسلفناه أن ثمة جوهرا يتصف بالأزلية وبعدم قابليته للحركة، وهو مستقل عن الأشياء المدركة بالحس؛ وقد بينا أن هذا الجوهر ليس له ابعاد، وأنه بغير أجزاء وغير قابل للانقسام... وكذلك بينا أنه لا يتأثر بمؤثر ولا يتغير، لأن كل أنواع التغير ناشئة عن تغير المكان» (١٠٧٣ ا).

وليس لله (عند أرسطو) تلك الصفات التى يتصف بها الله عند المسيحيين، إذ إنه مما ينقص من كماله أن يفكر فى شىء إلا ماهو كامل، أعنى نفسه: «لابد أن يكون التفكير الإلهى منصبا على نفسه (مادام هو أكمل الأشياء) وتفكيره هو تفكير فى التفكير» (١٠٧٤ ب)؛ ونحن مضطرون أن نستنتج من هذا أن الله لا يعرف وجود دنيانا هذه الأرضية؛ فأرسطو ـ مثل سبينوزا ـ يعتقد أنه بينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله، فمن المستحيل على الله أن يحب الناس.

(إن الله لا يمكن تعريفه بقولنا إنه «المحرك الذى لا يتحرك» بل إننا ـ على خلاف ذلك ـ نرى مقدماته الفلكية منتهية بنا إلى نتيجة هى أن ثمة سبعة وأربعين، أو خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (١٠٧٤) ولا يوضح أرسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحركات التى لا تتحرك وبين الله؛ فالتفسير الطبيعى لعبارته هو أن هنالك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلها، لأن ارسطو ـ بعد ذكره لإحدى الفقرات السالفة ـ يمضى فيقول: «لا ينبغى لنا أن نتجاهل هذه المشكلة وهى: هل نفرض وجود جوهر واحد من هذا القبيل، أو نفرض أكثر من جوهر واحد» ومن ثم تراه يأخذ فى البحث الذى ينتهى به إلى القول بوجود سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركا لا يتحرك).

إن تصور محرك لا يتحرك شاق عسير، فالعقل الحديث يتصور أن سبب التغير لابد أن يكون تغيراً سابقاً، وأنه لو حدث أنه قد كان الكون ساكناً سكوناً تاماً، لم يكن له بد من أن يظل ساكناً إلى الأبد؛ فلكى نفهم ما يقصد إليه ارسطو، لا مندوحة لنا عن ذكر

ما يقوله عن العلل؛ فهو يقول إن ثمة أربعة أنواع من العلل، سمّاها على التوالى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية؛ فلنضرب مرة أخرى مثل الرجل الذى يصنع تمثالاً؛ فالعلة المادية للتمثال هى المرمر، والعلة الصورية هى جوهر التمثال الذى يراد إخراجه، والعلة الفاعلة هى اتصال الإزميل بالمرمر، والعلة الغائية هى الهدف الذى يجعله النحات نصب عينيه؛ أما الاصطلاح الحديث، فيفسر كلمة «علة» بأنها العلة الفاعلة وحدها، وأما المحرك الذى لا يتحرك فيمكن اعتباره علة غائية؛ إذ يهيئ غاية يقصد إليها من التغير الذى هو فى جوهره تطور ينشد التشبه بالله.

لقد أسلفت القول بأن أرسطو بحكم مزاجه لم يكن عميق الإيمان الدينى، لكن هذا القول صحيح من بعض النواحى فقط، فيجوز لنا أن نفسر أحد جوانب الديانة عنده تفسيراً فيه بعض التصرف على النحو الآتى:

الله موجود وجوداً أزلياً أبدياً باعتباره فكراً خالصاً وسعادة، وتحقيقاً كاملا للنفس، دون أن يكون أمامه من الغايات غاية لم تتحقق؛ وعلى نقيض ذلك العالم المحسوس، فهو عالم ناقص، لكنه عالم فيه حياة، وفيه رغبات، وفيه فكر من نوع لا يتصف بالكمال، وفيه طموح، والكائنات الحية كلها شاعرة بالله شعوراً يتفاوت فى الأفراد زيادة وقلة، وهى كلها تندفع إلى العمل بدافع من إعجابها بالله وحبها له؛ وعلى ذلك يكون الله هو العلة الغائية لكل ضروب النشاط؛ إن التغير معناه خلع الصورة على المادة؛ لكن حينما يكون الأمر متعلقاً بأشياء محسوسة، فإن طبقة من المادة تظل أبداً باقية؛ وأما الكائن الذى يتألف من صورة تخلو من المادة فهو الله وحده؛ والعالم لاينفك متطوراً نحو الزيادة من درجة الصورة، فيزداد ازدياداً مطرداً فى تشبهه بالله؛ على أن هذه السيرة يستحيل أن تبلغ تمامها، لأن زوال المادة زوالاً تاماً ضرب من المحال؛ وتلك عقيدة دينية فى التقدم والتطور، لأن ما يتصف به الله من كمال ساكن، لا يحرك العالم إلا بفضل الحب الذى تشعر به الكائنات الفانية إزاءه؛ فلئن كان أفلاطون رياضياً، فقد كان أرسطو بيلجيا، وفى هذه الاختلاف بينهما تعليل لما بين عقيدتيهما الدينية من فروق.

على أن هذه النظرة لن تكون إلا نظرة إلى ديانة أرسطو من وجه واحد فقط؛ فقد كان لديه كذلك ماكان لليونان جميعاً من حب للكمال الساكن، وإيثار للتأمل على الفعل؛ ومذهبه فى النفس يوضح هذا الجانب من فلسفته.

كان من بين المسائل الشائكة عند شرّاح أرسطو، مسألة الخلود: هل أخذ به أرسطو فى أى صورة من صوره، أو لم يأخذ به إطلاقاً، مسألة الخلود: هل أخذ به أرسطو فى أى صورة من صوره، أو لم يأخذ به إطلاقاً؛ فرأى ابن رشد أنه لم يأخذ بالخلود، وكان له أتباع فى الأقطار المسيحية، وسمى المتطرفون من هؤلاء الأتباع بالأبيقوريين، وقد وجدهم دانتى فى الجحيم، وحقيقة الأمر هى أن مذهب أرسطو متعدد العناصر، وقد يؤدى إلى أخطاء فى فهمه إن لم يكن المتفهم على حذر؛ ففى كتابه «عن النفس» يعتبر النفس موثوقة إلى الجسد، ويتهكم على مذهب الفيثاغوريين فى تناسخ الأرواح (٤٠٧ ب فالظاهر أن النفس تفنى بفناء الجسد «فيتبع ذلك تبعية لاشك فيها أن النفس لا تنفصل عن الجسد» (٤١٣أ) لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف: «أو على الأقل فإن أجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد إن الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة: «لابد أن تكون النفس جوهرا بمعنى أن صورة الجسم المادى تكون فيها الحياة بالقوة؛ لكن الجوهر وجود بالفعل، وعلى ذلك تكون النفس هى فعلية الجسد كما أسلفنا القول» (٤١٢أ) إن النفس «جوهر بالمعنى الذى يقابل فى الشىء ماهيته المشكلة له، ومعنى ذلك أنها «الماهية الجوهرية» للجسم المتصف بالخصائص التى أسلفناها الآن) (اعنى أن تكون فيه الحياة) (٤١٢ ب) والنفس هى أولى درجات الوجود بالفعل للجسم الطبيعى الذى تكون فيه الحياة بالقوة؛ والجسم على النحو الذى وصفناه، يكون جسما فيه وحدة عضوية (٤١٢أ) وليس بكلام ذى معنى أن تسأل هل النفس والجسم شىء واحد، فذلك كسؤالك هل الشمع والشكل الذى يتخذه حين يختم شىء واحد (٤١٢ ب)؛ والقوة النفسية الوحيدة التى للنبات هى أن يغذى نفسه بنفسه (٤١٣ أ) والنفس هى العلة الغنائية للجسم (٤١٤ أ).

ويفرق أرسطو فى هذا الكتاب بين النفس» والعقل» جاعلا العقل أعلى من النفس وأقل من النفس وأقل منها اتصالا بالجسم، وبعد أن يتحدث عن العلاقة بين النفس والجسم، يقول: «أما العقل فحالته تختلف عن ذلك، فالظاهر أنه جوهر قائم بذاته غرس فى النفس وأنه غير قابل للفناء» (٤٠٨ ب) إننا لا نملك حتى الآن شاهداً على وجود العقل أو على قوة التفكير؛ والظاهر أنه نوع من النفس مختلف اختلافاً شديداً، يختلف عنها اختلاف الخالد الأبدى عن الزائل الفانى؛ فالعقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائر القوى النفسية جميعاً؛ فواضح مما قلناه أن كل أجزاء النفس الأخرى، غير قادرة على الوجود بذاتها . على الرغم من ورود بعض العبارات التى تدل

على خلاف ذلك» (٤١٣ ب): إ ن العقل هو الجزء منا الذى يفهم الرياضة والفلسفة، وموضوعاته التى يتعلق بها لا تخضع لحدود الزمن، وعلى ذلك فهو نفسه يعتبر غير خاضع لحدود الزمن؛ والنفس هى ما يحرك الجسم وما يدرك الأشياء المحسة، وخواصها المميزة لها هى أنها تغذى نفسها بنفسها، وتحس وتشعر وتحرك الجسم (٤١٣ب) أما العقل فوظيفته أعلى من ذلك، وهى التفكير، الذى لا علاقة بينه وبين الجسم أو الحواس، ومن ثم أمكن للعقل أن يكون خالدًا، وإن لم يمكن ذلك بالنسبة إلى بقية أجزاء النفس.

لكى نفهم مذهب أرسطو فى النفس، فينبغى أن نذكر أن النفس هى «صورة» الجسد. وأن الشكل المكانى ضرب من ضروب «الصورة»؛ فما هو الجانب المشترك بين النفس والشكل؟ أظن أن الجانب المشترك بينهما هو إفاضة الوحدة على مقدار معين من المادة؛ فالجزء من كتلة المرمر الذى سيصبح فيما بعد تمثالا، لم يتم انفصاله عن بقية المرمر؛؛ إنه لم يصبح بعد «شيئًا» وليس له بعد وحدة توحد أجزاءه؛ أما إذا فرغ النحات من صنع التمثال، أصبحت له وحدة يستمدها من الشكل الذى تتخذه قطعة المرمر؛ ويتبين من ذلك أن الصفة الرئيسية للنفس، التى بفضلها تكون النفس «صورة» للجسم، هى أنها تجعل الجسم كلا عضويًا، له غايات يقصد إليها باعتباره وحدة، إذ العضو الواحد من أعضاء الجسم تكون له غايات خارجة عن حدود نفسه، فالعين وحدها - وهى منفصلة عن الجسد - لا تبصر؛ وهكذا يمكنك أن تقول أشياء كثيرة عن حيوان أو عن نبات، بحيث يصلح الحيوان أو النبات باعتباره وحدة، أو يكون موضوعًا للحكم الذى تقوله عنه، على حين لا يصلح لذلك أى جزء من أجزائه؛ وهذا هو المعنى المقصود حين نقول إن الوحدة العضوية، أو الصورة ، أو الصورة تخلع على الشىء جوهريته؛ فما يخلع الجوهرية على نبات أو حيوان، يسميه أرسطو «بالنفس» ؛ إما «العقل» فيختلف عن النفس، إذ هو اقل ارتباطًا بالجسد؛ ويجوز أن يكون العقل جزءًا من النفس، ولكن ما يتصف بالعقل عدد قليل من الأحياء (٤١٥ ا) ويستحيل أن يكون العقل باعتباره تأملا، سببًا فى الحركة ، لأنه لا يفكر قط فيما هو عملى، ولا يقول أبدًا ماذا ينبغى أن يجتنب ، وماذا ينبغى أن يعمل (٤٣٢ ب).

وفى كتاب «الأخلاق النيقوماخية» مذهب شبيه بهذا،، ولو أنه يغير تغييرًا طفيفًا فى مصطلحاته : ففى النفس عنصر واحد عاقل، وآخر لا عاقل؛ وأما العنصر اللا

عاقل فمزدوج الجوانب: فله جانب نباتي، وهو عنصر تراه في كل كائن حي، حتى النبات؛ وجانب شهواني يوجد في كل صنوف الحيوان (١١٠٢ ب) وتنحصر حياة النفس العاقلة في التأمل، والتأمل هو سعاد الإنسان الكاملة، ولو أن ذلك مما يستحيل إدراكه كاملا»: فمثل هذه الحياة أعلى من أن يظفر بها الإنسان، لأنها حياة لا يعيشها الإنسان باعتباره إنسانًا، بل يحياها باعتبار ما فيه من عنصر قدسي؛ وبمقدار ما يسمو هذا الجانب القدسي في الإنسان على طبيعته المركبة؛ تسمو فاعليته على فاعلية الجانب الآخر التي تكون نوعًا ثانيًا من الفضائل (هو النوع العملي) ؛ فلو كان العقل قدسيًا، إذن فبالقياس إلى الإنسان تكون الحياة التي تهتدي بالعقل قدسية بالنسبة للحياة البشرية؛ لكنه لا يجوز لنا أن نستمع إلى أولئك الذين ينصحوننا أن نفكر في الحاجات البشرية ما دمنا بشرًا، وأن نفكر فيما هو فإن مادمنا كائنات فانية؛ بل لا بد لنا ـ ما استطعنا سبيلا ـ أن نجعل من أنفسنا كائنات خالدة، وألا ندخر من وسعنا شيئًا في أن نعيش وفق ما يمليه علينا أفضل جانب فينا، لأن هذا الجانب حتى وإن كان صغيرًا في حجم كل ما عداه في القوة وفي القيمة بدرجة كبيرة» (١١٧٧ ب).

فالذي يظهر من هذه الفقرات، هو أن الفردية ـ تلك التي تميز إنسانًا من إنسان ـ مرتبطة بالجسم وبالنفس اللا عاقلة، بينما النفس العاقلة ـ أو العقل ـ قدسي وغير شخصي ، فإنسان يحب المحار وآخر يحب الأناناس، فيتميز احدهما عن الآخر بهذا، أما حن يفكران في جدول الضرب ـ على شريطة أن يفكر تفكيرًا صحيحًا ـ فلا اختلاف بينهما في ذلك؛ فإن كان الجانب اللا عاقل يفرق بيننا ، فإن الجانب العاقل يوحدنا؛ وعلى ذلك لايكون خلود العقل أو التعقل خلودًا شخصيًا لأفراد الناس منفصلين، بل مشاطرة في خلود الله؛ فلظاهر أن أرسطو لم يؤمن بالخلود الشخصي، بالمعنى الذي دعا إليه أفلاطون، ثم دعت إليه المسيحية بعد ذلك؛ وكل ما آمن به هو أن الناس بمقدار ما هم عاقلون، يشاطرون في الجانب القدسي الخالد؛ وفي مقدور الإنسان أن يزيد الجانب القدسي من طبيعته، وإن فعل ذلك كان فعله هذا أسمى ما يؤديه من فضائل؛ لكنه إذا نجح في ذلك؛ نجاحا كاملا، كان معنى ذلك زوال وجوده باعتباره شخصًا فردًا قائمًا بذاته؛ ويجوز ألا يكون هذا هو التفسير الوحيد لعبارة أرسطو في هذا الموضوع ، لكني أراه أقرب تفسيرًا إلى النظرة الطبيعية فيما يقول.

الهوامش

(١) كتاب «الفلاسفة اليونان» ج ١، ص ٢٨٥.

(٢) كتاب «الأخلاق» ١١٧٠ ب .

(٣) كتاب الشرح ١٧ أ.

(٤) أرسطو، ١ ص ٢٠٤.

الفصل العشرون

الأخلاق عند أرسطو

توجد فى مجموعة مؤلفات أرسطو ثلاث رسائل فى الأخلاق، لكن الرأى يجمع اليوم على أن رسالتين منها كانتا من تأليف أتباعه؛ وتبقى الثالثة وهى «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يتطرق الشك إلى معظم أجزائها من حيث صحة نسبها إلى مؤلفها؛ لكنك ترى حتى فى هذا الكتاب جزءًا (هو الكتب الثلاثة منه ـ أى الفصول الثلاثة ـ الخامس والسادس والسابع) يقول عنه كثيرون إنه أضيف إليه إضافة من مؤلفات هؤلاء الأتباع؛ لكنى مع ذلك سأغمض الطرف عن هذه النقطة المختلف فى أمرها، وسأنظر إلى الكتاب باعتباره كلا واحدًا، وباعتباره من تأليف أرسطو نفسه.

تمثل آراء أرسطو فى الأخلاق ـ بصفة عامة ـ الآراء التى كانت شائعة بين المتعلمين وذوى الخبرة من أهل عصره، فليست هى بالآراء المثقلة بالجانب الدينى التصوفى، كما كانت الحال فى آراء أفلاطون، ولا هى بالآراء التى تفسح المجال لنظريات انقلابية كالتى تصادفها فى «الجمهورية» فيما يتعلق بالملكية وبالأسرة، فأولئك الذين لا يقعون فى منزلة أدنى، ولا فى مكانة أعلى من المتوسط السوى للمواطنين المتصفين بالتهذيب وحسن السلوك، سيجدون فى كتاب «الأخلاق» سجلا متسقًا للمبادئ التى ينبغى أن يهتدى بها سلوكهم ـ فيما يعتقدون ـ أما أولئك الذين ينشدون مستوى أعلى من ذلك، فسيخيب رجاؤهم؛ إذ الكتاب يناشد

أوساط العمر من الرجال ذوى المكانة المحترمة، حتى لقد اتخذته هذه الطبقة من الناس ـ وبخاصة منذ القرن السابع عشر ـ وسيلة تطفئ بها جماعات الشباب وفوراتهم؛ غير أن الأرجح أن يقع هذا الكتاب موقع الاشمئزاز من رجل له عمق الشعور نصيب مهما يكن نصيبًا ضئيلا.

ينبئنا أرسطو أن الخير هو السعادة التى هى عبارة عن فاعلية النفس؛ ويقول أرسطو إن أفلاطون قد أصاب فى تقسيم النفس قسمين، قسم عاقل، وآخر لا عاقل؛ ولقد عاد أرسطو فقسم الجزء اللا عاقل جزءين: جزء نباتى (يوجد حتى فى النبات) وجزء شهوانى (يوجد فى كافة الحيوان) ويجوز لهذا الجزء الشهوانى أن يكون عاقلا إلى حد ما، وذلك حين تكون ألوان المتع التى يسعى إليها، من النوع الذى يوافق عليه العقل؛ فذلك أمر حيوى بالنسبة إلى الفضيلة، لأن العقل وحده ـ عند أرسطو ـ هو الذى يتصف بالتأمل الخاص، ولا ينتهى بالإنسان ـ إذا لم يعاونه الجانب الشهوانى ـ إلى أى ضرب من ضروب الفاعلية العملية.

وللفضيلة نوعان : فضائل عقلية وأخرى خلقية، يقابلان جانبى النفس؛ أما الفضائل العقلية فتنشأ نتيجة للتعلم، وأما الفضائل الخلقية فتتكون بحكم العادة ومن واجبات المشرع أن يصلح من شأن مواطنيه بتنشئتهم على عادات طيبة؛ فنحن نكتسب صفة العدل إذا ما فعلنا عادلة، وقل مثل ذلك فى سائر الفضائل؛ وإذا ما اضطررنا اضطرارًا على اكتساب العادات الطيبة، فسيجىء يوم ـ فى رأى أرسطو ـ يصبح فيه أداؤنا للأفعال الخيرة مصدرًا لمتعتنا، وذلك يذكرنا بما يقوله هاملت مخاطبًا أمة:

ادعى الفضيلة إن كنت منها عاطلة

فالعادة ما ورد جبار يلتهم العقل التهاما

بالعادة ينقلب الشيطان مَلَكًا

لأنه لكىْ يأتى من الأفعال خيرها وجميلها

يلبس لكل حال لبوسها

وننتقل الآن إلى المذهب المشهور الذى يدعو إلى الأخذ بالوسط الذهبى، فكل فضيلة هى وسط بين طرفين كل منهما رذيلة؛ وبرهان ذلك ظاهر من اختياره للفضائل المختلفة: فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير، واعتداد الإنسان بنفسه وسط بين الغرور والذلة، والبديهة الحاضرة وسط بين الإسفاف والتزمت، والتواضع وسط بين انزواء الخجل وانعدام الحياء، وهناك بعض الفضائل لا يجد مكانًا فى هذا التقسيم، كما يبدو، من ذلك مثلا قول الصدق، نعم إن أرسطو يقول فيه إنه وسط بين التفاخر والتواضع المصطنع (١١٠٨) لكن هذا لا ينطبق إلا على الصدق فى تعبير المرء عن نفسه، ولست أرى كيف يمكن أن نجد للصدق بمعناه الواسع مكانًا فى هذا التقسيم، فقد حدث مرة أن اصطنع عمدة مذهب أرسطو، فلما انتهت فترة توليه هذا المنصب، ألقى خطابًا يقول فيه إنه حاول أن يلتزم فى سيره الصراط القائم بين الحزبية والحياد، ويظهر أن الرأى القائل بأن الصدق وسط يكاد لا يقل عن هذا الكلام سخفًا.

إن آراء أرسطو فى المسائل الأخلاقية هى دائمًا الآراء التى كانت تقليدية فى عصره، وهى تختلف فى بعض النقط عن آرائنا اليوم، خصوصًا إذا مس الموضوع لونًا من ألوان الأرستقراطية، فرأينا اليوم هو أن الناس متساوون فى حقوقهم الأخلاقية على الأقل، وأن العدالة تتضمن المساواة، أما أرسطو فيذهب إلى أن العدالة لا تقتضى المساواة، بل مراعاة النسب الصحيحة، وهذه لا تكون مساواة إلا فى بعض الحالات دون بعضها الآخر (١١٣١ ب).

فعدالة السيد أو الوالد تختلف عن عدالة المواطن، ذلك لأن الابن أو العبد ملك، ولا يمكن أن يظلم الإنسان ما يملك (١١٣٤ ب)، على أن ثمة تعديلا طفيفًا فى هذا المذهب خاصًا بالعبيد، فهل يجوز للرجل أن يكون صديقًا لعبده أولا يجوز؟ «فليس بين الطرفين عنصر مشترك، لأن العبد آلة حية.... فالعبد باعتباره عبدًا لا يكون صديقًا لكنك تصادق العبد باعتباره إنسانًا، إذ قد يبدو أن شيئًا من العدالة قائم بين أى إنسان وإنسان آخر، مادام يمكن للطرفين معًا أن يشتركا فى تشريع قانونى واحد، أو أن يتفقا معًا على تعاقد معين، ويترتب على ذلك إمكان قيام الصداقة معه باعتباره إنسانًا» (١١٦١ب).

ففى مستطاع الوالد أن ينكر ابنه إذا كان شريرًا، لكن الابن لا يستطيع أن ينكر أباه، لأنه مدين له بأكثر مما يستطيع ردَّه له وخصوصًا دينه لأبيه بوجوده (١١٦٣٣ ب)، ومن الصواب فى العلاقات المتفاوتة، ان يحب الأدنى الأعلى أكثر مما يحب الأعلى الأدنى، مادام الواجب أن يظفر كل إنسان بقسط من الحب يتناسب مع قيمته، فالزوجات والأبناء والأتباع، يجب أن يحبوا أزواجهم ووالديهم وملوكهم أكثر مما يحب هؤلاء أولئك. وفى الزواج الموفق، يحكم الرجل وفق قيمته، وفى الأمور التى يجب أن يكون الحكم فيها للرجل، على أن يترك للزوجة ما يناسبها من شئون» (١١٦٠ب) فلا ينبغى له أن يحكم فى نطاق حكمها، وقل أكثر من ذلك بالنسبة لها، فلا يجوز أن تحكم فى دائرة اختصاصه، كما يحدث أحيانًا حين تكون امرأة وارثة.

إن خير الأفراد ـ كما يتصوره أرسطو ـ مختلف جد الاختلاف عن القديس عند المسيحيين، فلابد له أن يكون معتدا بنفسه إلى الحد الملائم، وألا يبخس من حسنات نفسه، يجب أن يزدرى كل من يستحق الازدراء (١١٢٤ ب)، ومن الممتع حقًا أن تقرأ وصف الرجل المعتد بنفسه، أو صاحب النفس الكبيرة، لأنه يبين الفرق بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية، ويوضح المعنى الذى أباح لنيتشه بحق أن يعد المسيحية من أخلاق العبيد.

«إن صاحب النفس الكبيرة لابد أن يكون خيرًا إلى أبعد درجات الخير مادام جديرًا بأكثر مما يجدر بسواه من الناس، ذلك لأن من يكون أفضل من زميله، يستحق أكثر منه، وأفضل الناس حقيق بأوفر نصيب، وعلى ذلك فصاحب النفس الكبيرة حقًا لابد أن يكون خيرًا؛ والعظمة فى كل فضيلة من الخصائص التى تميز صاحب النفس الكبيرة فيما أظن، فأبعد ما يكون ملاءمة لخلق الرجل صاحب النفس الكبيرة أن يفر من الخطر، مطوحا ذراعيه إلى جانبيه؛ كذلك لا يجمل به أن يسىء إلى الآخرين؛ إذ ما غاياته من فعل ما يشينه هذا الذى لا يعد شىء فى عينيه عظيما؟.. وإذن فكبر النفس قد تكون الإكليل الذى يتوج سائر الفضائل، لأنه يزيدها عظمة، وهو لا يوجد بغيرها؛ وعلى ذلك فمن العسير على إنسان أن

يكون صاحب نفس كبيرة حقا، لأن ذلك مستحيل بغير سمو فى الخلق وبغير طبيعة خيرة، وإذن فأهم ما يهتم له ذو النفس الكبيرة هو أسباب الرفعة وأسباب الخسة، وإذا ما صادفته دواعى الرفعة العظيمة التى يخلعها عليه أطيب الناس - فلا يقابلها إلا بغبطة معتدلة لأنه عندئذ يصدر عن عقيدة لأنه إنما يصادف ما هو أهل له، أو حتى ما هو أقل مما هو جدير به، إذ ليس هنالك بين أسباب التكريم ما يستحق الفضيلة الكاملة، ومع ذلك فلا أقل من أن يقبل منهم هذا الذى يقدمونه له من أسباب التكريم، ماداموا لا يملكون ما هو أفضل من ذلك ليخلعوه عليه، على أنه سيزدرى أتم ازدراء كل تكريم يجيئه من غمار الناس ولأسباب تافهة، لأن ذلك ليس ما هو حقيق به، بل ذلك حط من شأنه، لأنه فى حالته ليس من العدل فى شىء... إن القوة والثروة مطلوبان لأنهما وسيلتان للشرف، فالذى ينظر حتى إلى الشرف نظرته إلى الشىء القليل، فلابد أن تكون هذه نظرته كذلك إلى القوة والثروة، ومن ثم ظن الناس بذوى النفوس الكبيرة أنهم يزدرون كل شىء.. إن صاحب النفس الكبيرة لا يغامر فى مخاطرات تافهة... بل تراه يواجه الأخطار الكبيرة وإذا كان فى مواطن الخطر، فهو لا يضن بحياته، عالمًا أن ثمة ظروفًا تكون فيها الحياة غير جديرة بالعيش، وهو رجل يخلع على الناس المنافع، لكنه يرى من العار عليه أن يتقبل المنافع من الناس، لأن الحالة الأولى علامة تدل على التفوق، والحالة الثانية تنم عن منزلة أحط، وهو إذا ما تلقى من غيره نفعًا، التزم برد ما هو أنفع منه، وبهذا يرد دينه لصاحب الحسنة الأولى من جهة، ثم يضعه موضع المدين من جهة أخرى.. إن من علامات صاحب النفس الكبيرة ألا يطلب شيئا، أو يكاد ألا يطلب شيئا، بل يسارع إلى المعونة، وأن يكون موقرًا من أولئك الذين يتمتعون بمنزلة عالية، على ألا يتعالى إزاء أبناء الطبقة الوسطى، إذ إنه من العسير ومن السمو أن تضع نفسك فى مكانة أعى من الطبقة الأولى، لكنه من اليسير أن تفعل ذلك إزاء الطبقة الثانية، وتسامى الإنسان بنفسه على الطبقة الأولى ليس من دلائل التربية السيئة، أما التسامى بين الطبقة الدنيا فسوقية تشبه السوقية التى تكون حين يظهر القوى قوته أمام الضعيف... كذلك ينبغى لصاحب النفس الكبيرة أن يكون صريحا فى كراهيته

وفى حبه، لأن إخفاء المرء لمشاعره، أعنى أم يكون أقل اهتماما بالحقيقة منه بما يقوله الناس، من صفات الجبان... وهو لا يكثر الكلام لأنه شامخ بأنفه فى ازدراء، وهو لا ينحرف عن قول الصدق، إلا إذا تكلم مع السوقه ساخرًا... كلا ولا تراه يمعن فى إكبار شىء، لأنه لا شىء فى نظره عظيم... ولا هو ثرثار، لأنه لا يتكلم عن نفسه أو غيره لأنه... لا يهتم أبدًا بمدح الناس له، أو بذمهم لسواه... وهو رجل يؤثر أن تكون فى حيازته أشياء جميلة غير نافعة، على أن تكون فى حيازته أشياء تنفع وتفيد... أضف إلى ذلك أن الخطوة البطيئة أليق بذى النفس الكبيرة، وكذلك الصوت العميق ونطق الكلمات نطقا متزنا... ذلك - إذن - هو صاحب النفس الكبيرة، وإن من يقتصر دون مستواه، فهو ذليل من حيث ينبغى له أن يكون، ومن يجاوز ذلك المستوى فهو مغرور» (٢١٢٣ ب - ١١٢٥).

وإن الإنسان لتأخذه رجفة إذا ما صور لنفسه كيف إذن يكون الرجل المغرور!؟

وقل ما شئت فى صاحب النفس الكبيرة، لكن شيئًا واحدًا لا يشك فيه، وهو استحالة أن يكون من هذا الطراز عدد كبير فى مجتمع ما؛ ولست بذلك أعنى أنه من المتعذر أن يكون هنالك كثير من فضلاء الرجال، على أساس أن الفضيلة صعبة المنال، وإنما أعنى أن فضائل الرجل ذى النفس الكبيرة، تعتمد إلى حد كبير على كون مكانته الاجتماعية عالية علوا نادراً؛ إن ارسطو يعد الأخلاق نوعا من السياسة؛ وليس عجيبًا - بعد حمده للكبرياء - أن نراه يعد الملكية خير أنواع الحكومة، وتتلوها حكومة، وتتلوها حكومة الأرستقراطية؛ فالملوك وابناء الطبقة الأرستقراطية يمكن أن يكونوا «ذوى نفوس كبيرة» أما المواطنون العاديون فيضعون أنفسهم مواضع السخرية، لو حاولوا أن يعيشوا على هذا الطراز.

وهذا القول يدعو إلى ذكر مشكلة أخلاقية سياسية فى آن معًا، وهى: هل نرضى من الوجهة الخلقية عن مجتمع يسير وفق دستور من شأنه أن يخص الأقلية بأحسن الأشياء، ويطالب الأكثرية بالقناعة بما هو دون ذلك؟ يقول أفلاطون وأرسطو: نعم، ويوافقهما نيتشه؛ وأما الرواقيون، والمسيحيون، والديمقراطيون فيقولون: لا؛ على أنهم يختلفون اختلافًا واسعًا فى قولهم: لا؛ فالرواقيون والمسيحيون الأولون يعتبرون الفضيلة هى الخير الأسمى، وأن

الظروف الخارجية لا يمكن أن تحول بين إنسان وبين أن يكون فاضلا، وإذن فلا حاجة بنا إلى البحث عن نظام اجتماعى عادل، مادام الظلم الاجتماعى لا يمس إلا الجوانب التى لا أهمية لها؛ لكن الديمقراطيين ـ على نقيض ذلك ـ يذهبون عادة (على الأقل فيما يمس شئون السياسة) إلى أن الخير الأعلى هو القوة والملكية؛ وعلى ذلك فالديمقراطى لا يمكن أن يرضى بنظام اجتماعى فيه ظلم فى هذه الأمور.

ووجهة النظر الرواقية المسيحية تتطلب تصورًا للفضيلة يختلف جدًا عن فكرة الفضيلة عند أرسطو؛ لأن الفضيلة من وجهة نظر أولئك ممكنة للعبد وللسيد على السواء؛ ولذا ترى الأخلاق المسيحية لا توافق على الكبرياء الذى يظنه أرسطو فضيلة؛ وهى تثنى على المسكنة التى يرى أرسطو أنها رذيلة: هذا إلى أن الفضائل العقلية التى يضعها أفلاطون وأرسطو فوق سائر الفضائل جميعًا، تمحوها الأخلاق المسيحية من قائمة الفضائل محوًا تاما، حتى يستطيع الفقير والمسكين أن يكون لهما من الفضيلة ما لأى إنسان آخر؛ وتطبيقًا لذلك توجه البابا جريجورى الكبير باللوم الجاد إلى أحد الأساقفة لأنه كان يعلم النحو.

إن النظرة الأرسطية القائلة بأن أسمى الفضائل هى من نصيب الأقلية، مرتبطة منطقيا مع تبعية الأخلاق للسياسة؛ فلو كانت الغاية هى المجتمع الجيد لا الفرد الجيد فمن الجائز أن يكون المجتمع الجيد مما يقبل خضوع فريق من الناس لفريق؛ ففى الجوقة الموسيقية يكون الكمان الكبير أهم من المزمار، على الرغم من ضرورة الكمان والمزمار معًا لكى تبلغ القطعة الموسيقية فى جملتها حد الكمال؛ ومن المستحيل أن تنظم الجوقة الموسيقية على أساس إعطاء كل فرد خير ما يمكن أن يعطاه باعتباره فردًا معزولا عن بقية الأفراد؛ وقل نفس الشىء فى حكومة دولة من الدول الحديثة الكبرى، مهما بلغ شأنها من الديمقراطية. فالديمقراطية الحديثة ـ على خلاف الديمقراطيات القديمة ـ تخلع قوة عظيمة على فئة مختارة من الأفراد، هم رؤساء الجمهوريات أو رؤساء الوزارات، ولابد أن تتوقع منهم ألوانًا من الامتياز لا تتوقع مثله فى المواطن العادى، فحين لا يكون الناس فى تفكيرهم متأثرين بالدين أو بالخصومات السياسية، فالأرجح أن تراهم

يقولون إن رئيس الجمهورية الجيد أحق بالتكريم من البناء الجيد. ورئيس الجمهورية فى الدولة الديمقراطية لا يطالب بأن يكون مشابها كل الشبه لصاحب النفس الكبيرة كما ورد عند أرسطو، ومع ذلك، فهو مطالب بأن يكون على شىء من المباينة لمتوسط الفرد العادى من المواطنين، وأن تكون له ضروب من الامتياز متصلة بمنصبه. ويجوز ألا تعد هذه الضروب من الامتياز فى صفاته، من الصفات «الخلقية» ولكن مرجع ذلك هو أننا نستعمل كلمة «خلقى» بمعنى أضيق من المعنى الذى استعملها به أرسطو.

وقد كان من نتائج الأفق الضيق عند المسيحيين، أن أصبح الفارق بين الامتياز الخلقى وسائر ضروب الامتياز أحَّد بكثير مما كان عليه أيام اليونان؛ فمن الامتياز للإنسان أن يكون شاعرا عظيما؛ أو مؤلفا موسيقيا عظيما، أو مصوراً عظيماً.. لكن ذلك ليس امتيازا خلقيا، فنحن لا نعده أفضل من الوجهة الخلقية، لما له من أمثال هذه الاستعدادات، كلا، ولا نظنه بهذه المواهب أقرب إلى دخول الجنة. فالامتياز الحلقى معنًى بالأفعال الإدارية وحدها، أعنى بصحة الاختيار إذا ما عرضت لنا عدة طرق ممكنة لأداء الفعل[1] فلست أُلام على أنى لم أنشئ مسرحية غنائية، لأننى لا أعرف كيف أنشئها، فوجهة النظر الدينية الأصيلة هى أنه عرض لى مسلكان ممكنان، دلنى ضميرى على أيهما صواب، بحيث إذا وقع اختيارى على المسلك الآخر، اقترفت بذلك خطيئة، إن الفضيلة تنحصر قبل كل شىء فى اجتناب الخطيئة، أكثر مما تكون فى فعل شىء إيجابى، فليس ثمة ما يبرر لك أن تتوقع من الرجل المتعلم أن يكون من الوجهة الأخلاقية أفضل من غير المتعلم، ولابد أن تتوقع من الماهر أن يكون أفضل من البليد، وعلى هذا النحو يمكنك أن تمحو من دنيا الأخلاق طائفة من ضروب الامتياز التى يكون لها أعظم الشأن فى الحياة الاجتماعية، ففى اصطلاحنا اللغوى الحديث، نستعمل كلمة «لا خلقى» بمعنى أضيق جدا من المعنى الذى نستعمل به كلمة «غير مرغوب فيه»، فليس من المرغوب فيه أن يكون الإنسان ضعيف العقل لكن ليست هذه بالصفة «اللاخلقية».

ومع ذلك فكثيرون من الفلاسفة المحدثين لم يقبلوا هذه الوجهة من النظر إلى الأخلاق؛ فمن رأيهم أننا ينبغى أولا نعرف الخير ثم بعد ذلك نقول إن أفعالنا يجب أن تكون بحيث نعمل على تحقيق ما هو خير، فهذه الوجهة من النظر أقرب إلى أرسطو الذى يذهب إلى أن السعادة هى الخير، نعم إن السعادة الكبرى لا تتحقق إلا للفيلسوف، لكن هذا - فى رأى أرسطو - لا يصح أن يكون اعتراضًا على النظرية.

يمكن تقسيم النظريات الأخلاقية فئتين، حسب اعتبارها للفضيلة غاية أو وسيلة أو فأرسطو - على وجه الجملة - يأخذ بالرأى القائل إن الفضائل وسائل لغاية هى السعادة «وإذن فالغاية هى ما نتمناه، وأما الوسائل فهى ما نوازن بينه ونتخير منه، ولذا فالأفعال المتصلة بالوسائل لابد أن تجىء نتيجة للاختيار، وأن تكون إرادية، وممارستنا للفضائل هى ما يتصل بالوسائل» (١١١٣ب)، لكن هناك معنى آخر للفضيلة يسلكها فى زمرة الغايات المقصودة من الفعل: «فالخير الإنسانى فاعلية للروح تجرى وفق الفضيلة كما تكون فى الحياة الكاملة» (١٠٩٨أ) وأظنه يريد أن يقول إن الفضائل العقلية غايات، وأما الفضائل العملية فوسائل فقط، ويذهب الأخلاقيون المسيحيون إلى أنه بينما تكون نتائج الأفعال الفاضلة خيرة بصفة عامة، فليست هى على درجة واحدة من الخير مع الأفعال الخيرة نفسها، التى لابد من تقويمها فى حد ذاتها، لا على أساس نتائجها ومن ناحية أخرى يعتبر الفريق الذى يجعل اللذة هى الخير، وأن الفضائل ليست سوى وسائل، وكل تعريف آخر للخير - إذا استثنيت تعريفًا واحدًا، وهو الذى يعرف الخير بالفضيلة - سينتهى إلى نفس النتيجة، وهى أن الفضائل وسائل لما هو خير، وما هو خير يختلف عن الفضائل نفسها، وأرسطو فى هذا الموضوع - كما أسلفنا القول - يوافق إلى حد كبير، وإن لم يكن إلى كل حد، أولئك الذين يجعلون مهمة الأخلاق الأولى هى تحديد الخير، ويذهبون إلى أن تعريف الفضيلة هو أنها الفعل الذى يعمل على إنتاج ما هو خير.

وتثير العلاقة بين الأخلاق والسياسة مشكلة أخلاقية أخرى على جانب كبير من الأهمية، فإذا فرضنا جدلا أن الخير الذى يجب أن يتجه إليه الفعل هو

يصادق من هو فى مكانة أعلى من مكانته، إلا إذا كان كذلك أعلى منه فضيلة، فهذه عندئذ تبرر ما يبديه نحوه من احترام؛ ولقد أسلفنا القول إنه حيث تكون العلاقة بين فردين غير متساويين، كالعلاقة بين الرجل وزوجته، أو الوالد وولده، وجب أن يحب الأقلُّ الأكبر أكثر مما يحب الأكبرُ الأقلّ؛ فمن المستحيل أن تكون صديقًا لله، لأنه لا يمكن أن يتجه نحونا بحبه؛ ثم يناقش أرسطو إمكان أن يكون الرجل صديقًا لنفسه، وينتهى إلى أن ذلك ممكن إذا كان الرجل فاضلا، وهو يؤكد أن الأشرار من الرجال يكرهون أنفسهم غالبًا؛ فواجب الرجل الفاضل أن يحب نفسه، على أن يكون حبًا ساميًا (١١٦٩أ)؛ إن الأصدقاء مصدر السلوى إذا ما ألمت بالإنسان كارثة، على أنه لا يجوز له أن يشقيهم باستدرار عطفهم عليه، كما تفعل النساء وكما تفعل النساء وكما يفعل من يشبهون النساء من الرجال (١١٧١ب) وليست تقتصر الرغبة فى الأصدقاء على الحالات التى يرزأ فيها الإنسان بالكوارث، فالسعيد أيضًا يريد الأصدقاء ليشاطروه سعادته «فلن تجد إنسانًا يختار لنفسه العالم كله إذا اشتُرط عليه أن يكون فيه وحيدًا، ذلك لأن الإنسان مخلوق سياسى، وتحتم عليه فطرته أن يعيش مع آخرين (١١٦٩ ب) إن كل ما يقوله أرسطو عن الصداقة معقول، لكنه لا يقول هنا حكمة واحدة مما يعلو على مستوى الآراء التى تمليها الفطرة السليمة فى إدراك الأمور.

وكذلك يبدى أرسطو إدراكه السليم فى مناقشته «للذة» التى كان أفلاطون قد نظر إليها نظرة فيها شىء من التزهد؛ فاللذة كلمة يستعملها أرسطو بمعنى يختلف عن معنى السعادة، ولو أنه لا يمكن أن تتم سعادة بغير لذة، ويقول إن ثمة ثلاثة آراء فى اللذة: (١) أنها لا تكون خيرًا أبدًا؛ (٢) وأن بعض اللذة خير لكن معظمها شر؛ (٣) وأن اللذة خير، لكنها ليست أفضل أنواع الخير؛ وهو يرفض الرأى الأول على أساس أن الألم شر لاشك فيه، وإن فلابد أن تكون اللذة خيرًا، وهو يقول بحق إنه من فارغ الكلام أن نقول عن إنسان إنه سعيد وهو معذب، فلابد للسعادة من بعض السعادة من بعض العوامل الخارجية التى تحمل معها حظًا حسنًا؛ وكذلك يرفض ارسطو الرأى القائل إن كل اللذائذ جسدية؛ ففى كل

شيء جانب سماوى، وبالتالى يكون فى كل شيء بعض القابلية لأن يكون مصدر لذة أسمى" وأفاضل الرجال يستمتعون باللذة إلا إذا كانت حظوظهم سيئة؛ والله متمتع دائمًا بلذة واحدة بسيطة (١١٥٢ ـ ١١٥٤).

ويناقش الكتاب فى جزء آخر منه، موضوع اللذة، مناقشة ليست تخلو من التناقض مع وجهة النظر التى بسطناها فى الفقرة السالفة؛ فها هنا تراه يثبت أن هنالك من الذيذ ما هو شر، على أنها ليست لذائذ عند فضلاء الناس (١١٧٣ ب) وأن اللذائذ ربما اختلفت فى نوعها (نفس الموضع) وأن اللذائذ تكون خيرًا أو شرًا حسب ارتباطها بألوان النشاط الخيرة أو الشريرة (١١٧٥ ب) ومن الأشياء ما يقوم بأعلى مما تقوم به اللذة؛ فلن تجد إنسانًا يرضيه أن يسلخ عمره كله بعقل طفل، حتى ولو كان من اللذائذ أن يكون كذلك؛ ولكل حيوان لذته الخاصة به، واللذة التى توافق طبيعة الإنسان مرتبطة بالعقل.

وينتهى بنا هذا الكلام إلى المذهب الوحيد فى الكتاب، الذى لا يقف عند حد الإدراك الفطرى السليم، وذلك أن السعادة كائنة فى الفاعلية التى نمارسها فى فعل الفضيلة، والسعادة الكاملة كائنة فى أفضل ضروب هذه الفاعلية، ألا وهى الفاعلية التأملية؛ فالتأمل أجدى من الحرب ومن السياسة ومن أى نوع آخر من أنواع السير العملية، لأن التأمل يتيح لنا فراغا، والفراغ شرط لازم للسعادة أما الفضيلة العملية فلا تعود علينا إلا بنوع ثانوى من السعادة، والسعادة القصوى هى فى استخدام العقل، لأن العقل ـ أكثر من أى شيء آخر ـ هو الإنسان ولا يستطيع الانسان أن يكون متأملا خالصا، لكنه بمقدار ما يكون متأملا، فهو يشاطر فى الحياة الإلهية «ففاعلية الله ـ التى تفوق كل صنوف الفاعلية فى نعيمها ـ لابد أن تكون فاعلية تأملية» وأقرب الناس شبها بالله فقى فاعليته هو الفيلسوف، ولذا فهو أسعد الناس وأفضلهم.

«إن من يستخدم عقله ويثقفه، يكون ـ فيما أرى ـ فى أفضل حالاته العقلية، وأقرب ما يكون منزلة عند الآلهة؛ لأنه إذا كانت تعنى بشئون البشر إطلاقًا ـ كما هو الرأى عنهم ـ فمن المعقول أن يغتبطوا لما هو أفضل وما هو أقرب شبهًا بهم

(أعنى العقل) وأن يكافئوا أولئك الذين يمتازون من سواهم بشدة حبهم وتقديرهم للعقل، لأنهم يعنون بالشىء الذى هو عزيز لدى الآلهة، ولأنهم أيضًا يفعلون الفعل الصواب الشريف؛ وواضح أن كل هذه الصفات تصف الفيلسوف أكثر مما تصف سواه؛ وإن فهو أعز الناس لدى الآلهة، ومن يكون كذلك، يكون على الأرجح أسعد الناس، فلهذا يكون الفيلسوف أسعد من أى إنسان سواه» (١١٨٩أ).

والحق أن هذه العبارة هى من كتاب «الأخلاق» بمثابة الختام الجميل، فالفقرات القليلة التى ترد بعدها، خاصة الانتقال إلى السياسة؛ فلنقرر الآن ما نراه نحن من حسنات كتاب «الأخلاق» وسيئاته؛ فالأخلاق ـ على خلاف كثير من الموضوعات الأخرى التى عالجها الفلاسفة اليونان ـ لم تتقدم إلى الأمام تقدمًا واضحًا، وأقصد بالتقدم هنا الكشف عن حقائق مؤكدة الصدق؛ فليس فى الأخلاق شىء معلوم لنا بالمعنى العلمى لهذه الكلمة؛ وعلى ذلك فليس ثمة ما يبرر أبدًا أن نجعل رسالة قديمة فى موضوع الأخلاق أقل منزلة من أية رسالة حديثة فى هذا الموضوع؛ إن أرسطو حين يتحدث عن الفلك، نستطيع قطعًا أن نقول إنه مخطئ، لكنه إذا ما تحدث عن الأخلاق، فليس فى وسعنا أن نقول بنفس الدرجة من اليقين إن كان قد أخطأ أو أصاب، على أن هناك ثلاثة أسئلة ـ بصفة عامة ـ يمكن أن نسألها عن الأخلاق عند أرسطو أو عند أى فيلسوف آهر: (١) أهى متسقة الأجزاء بحيث لا ينقض بعضها بعضًا؟ (٢) أهى متسقة مع سائر آراء الفيلسوف؟ (٣) هل تحل لنا المشكلات الأخلاقية حلاً نحسّ أنه متفق مع مشاعرنا الأخلاقية؟ فإذا كان الجواب بالنفى على السؤال الأول أو على السؤال الثانى، فقد أخطأ الفيلسوف الذى نناقش مذهبه خطأ عقليًا، أما إذا كان الجواب بالنفى على السؤال الثالث، فليس لنا الحق فى أن نقول إنه قد أخطأ، وكل ما يسعنا أن نقوله هو أننا لا نميل إلى مذهبه.

ولننظر الآن إلى هذه الأسئلة الثلاثة سؤالا بعد سؤال، بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية كما وردت فى كتاب «الأخلاق إلى نيقوما خوس»:

(١) الكتاب على وجه الجملة خال من التناقض، إذا استثنينا بعض النقط القليلة التى لا أهمية لها، فالمذهب القائل بأن الخير هو السعادة، وبأن السعادة

قوامها الفاعلية الموفقة، قد أحسن عرض تفصيلاته ونتائجه، وأما مذهبه فى أن كل فضيلة وسط بين طرفين، فعلى الرغم من أنه قد عرض عرضًا غاية فى الجودة إلا أنه أقل نجاحًا من المذهب السابق، لأنه لا ينطبق على التأمل العقلى، الذى يقول عنه أرسطو نفسه بأنه أفضل ضروب الفاعلية، ومع ذلك فيمكنه أن يقول إن نظرية الوسط لم يقصد بها إلا الفضائل العملية، لا فضائل العقل، وكذلك ـ إذا انتقلنا إلى نقطة أخرى ـ موضع المشرع من الأخلاق، قد يكون على شىء من عدم الوضوح، فواجبه أن يهيئ للأطفال وللشباب أسباب اكتساب عادة أداء الأفعال الطيبة، وهذه فى النهاية ستؤدى بهم إلى استمتاعهم بلذة الفضيلة، وإلى التصرف تصرفًا فاضلاً بغير حاجة منهم إلى إلزام القانون، وواضح أن المشرع ربما كان سببًا أيضًا فى أن يكتسب الأطفال والشباب عادات «سيئة» وإذا كان عليه أن يجتنب ذلك، فلابد أن يكون متحليًا بكل الحكمة التى يتصف بها ولىُّ الأمر عند أفلاطون، وأما إذا لم يجتنبه، فحجته بأن الحياة الفاضلة حياة لذيذة تسقط من أساسها، وعلى كل حال فهذه مشكلة تمس السياسة أكثر مما تمس الأخلاق.

(٢) الأخلاق عند أرسطو متوافقة من جميع نواحيها مع مذهبه فى الميتافيزيقا، بل إن آراءه الميتافيزيقية نفسها تعبير عن نظرة أخلاقية متفائلة، فهو مؤمن بالأهمية العلمية للأسباب الغائبة، وهذا يتضمن الإيمان بأن الغاية تتحكم فى طريق سير الكون، ومن رأيه أن مراحل التغيّر ـ فى أساسها ـ تحدث على نحو يزيد من التركيب العضوىّ، أى يزيد من «الصورة»؛ ووراء هذا الرأى اعتقاد بأن الأفعال الفاضلة هى التى تعمل على مساعدة السير فى هذا الاتجاه، نعم إن شطرًا كبيرًا من أخلاقه العملية ليس فلسفىّ الصبغة بدرجة ظاهرة، بل هو مجرد تسجيل لمشاهداته للشئون البشرية، إلا أن هذا الجزء من مذهبه، على الرغم من أنه يمكن فصله عن الميتافيزيقا وقيامه بذاته، فهو لا يشتمل على شىء يناقض ما جاء فى تلك الميتافيزيقا.

(٣) إذا ما أوردنا أن نوازن ميول أرسطو الخفية بميولنا، وجدنا ـ أولا ـ وقد سلفت الإشارة إلى ذلك، أنه يقبل عدم المساواة وهذا يتنافر مع كثير من عواطف

المحدثين؛ فهو لا يكتفى بألا يعارض الرق، وبألا يعارض سيادة الأزواج والآباء على الزوجات والأبناء، لكنه يذهب إلى أن أفضل جوانب الحياة مخصَّصٌ أساسًا للأقلية الممتازة - وهم ذوو النفوس الكبيرة والفلاسفة؛ وقد تكون النتيجة اللازمة لذلك أن معظم الناس لا يزيدون على مجرد وسائل، غايتها إنتاج طائفة قليلة من الحكام ومن الحكماء؛ لقد كان الرأى عند «كانت» هو أن كل كائن بشر غاية فى ذاته، ولنا أن نأخذ الرأى على أنه يعبر عن وجهة النظر التى جادت بها المسيحية؛ غير أن رأى كانت فيه صعوبة منطقية، إذ هو لا يمهد سبيلا نصل بها إلى قرار نحسم به الخلاف إذا ما تعارضت مصلحة شخص مع مصلحة شخص آخر؛ فلو كان كل منهما غاية فى ذاته، فكيف نستطيع أن نصل إلى مبدأ يقرر لنا من منهما ينبغى أن يتناول لزميله؛ فمثل هذا الرأى أقرب إلى الصواب فى تطبيقه على المجتمع، منه فى تطبيقه على الفرد؛ إذ سيكون عندئذ هو مبدأ «العدالة» بأوسع ما لهذه الكلمة من معان؛ ويفسر بنتام وأصحاب المذهب المنفعى فى الأخلاق «العدالة» بأنها «المساواة»، فإذا تعارض صالح فرد مع صالح فرد آخر، فالطريق الصواب بينهما هو ذلك الذى ينتج أكبر كمية من السعادة، بغض النظر عن الفردين المتعارضين، أيهما ستكون له هذه السعادة الكبرى، أو كيف يقتسمانها؟ فإذا أعطينا منها قسطًا أوفر لمن هو أفضل دون من هو أسوأ، فذلك لأنه - فى نهاية الأمر - ستزداد السعادة العامة بمكافأتنا للفضيلة ومعاقبتنا للرذيلة، لا لأن ثمة مذهبا أخلاقيا فاصلا فى الأمر، مؤداه أن الخير يستحق من الجزاء أكثر من الشر؛ و«العدالة» - بناء على هذا المذهب - تنحصر فى النظر إلى كمية السعادة المتضمنة ليس غير، بغير مراعاة لفرد معين أو لطبقة معينة دون فرد آخر أو طبقة أخرى؛ وقد كان الفلاسفة اليونان - ومنهم فى ذلك أفلاطون وأرسطو - ينظرون إلى العدالة نظرة تختلف عن هذه، وهى نظرة مازالت إلى اليوم سائدة؛ وذلك أنهم ذهبوا مذهبا أساسه فى الأصل مستمدٌ من الدين، وهو أن كل شىء أو شخص له نطاقه الذى يلائمه، ومجاوزة ذلك النطاق «ليس من العدل»؛ فبعض الناس يتحرك فى نطاق أوسع من بعضهم الآخر، لما يمتازون به دون هؤلاء، من

صفات فى أشخاصهم واستعدادهم؛ وليس من الظلم أن يتمتع أولئك الممتازون بقسط أوفر من السعادة؛ هذا رأى يسلم به أرسطو بغير جدال، دون أن يظهر فى كتاباته أثر يدل على أصوله من الديانة البدائية، التى تظهر واضحة عند الفلاسفة الأولين.

وتكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عما قد يسمى بحب الغير أو حب الإنسانية؛ فليست آلام الإنسانية بمثيرة له من الوجهة العاطفية بمقدار ما هو مدرك لوجودها؛ فهو يحكم عليها ـ من الوجهة العقلية ـ بأنها شر، لكن ليس هناك أبدًا ما يدل على أن وجودها يسبب له شقاء، إلا حين يحدث أن يكون المعذبون من أصدقائه.

وبصفة عامة، يتصف كتاب «الأخلاق» بقلة الجانب العاطفى فيه، وهو شىء لا تراه عند الفلاسفة السابقين له؛ ففى تأملات أرسطو عن الشئون البشرية شىء من التأنق والطمأنينة لم يكن له مبرر، وينسى أن يذكر شيئًا عما يميل بالناس إلى الشعور القوى القوى باهتمام بعضهم بالصالح بعض، حتى كلامه عن الصداقة فيه شىء من الفتور، فهو لا يبدى أية علامة تدل على أنه قد عانى تجربة من هاتيك التجارب التى يتعذر معها على الإنسان أن يحتفظ باتزان عقله، والظاهر أنه لم يكن يعلم شيئًا عن الجوانب الأعمق من الحياة الخلقية، فلك مثلا أن تقول عنه إنه حذف كل ما يمس الخبرة الإنسانية مما يعنى به الدين، فما يقوله لا يزيد على كونه كلاما ينفع أولئك الذين يعيشون عيشًا رغدًا، ولا يمارسون حدة العاطفة نحو شىء، أما أولئك الذين قد ملأ عليهم الله أو الشيطان شعاب نفوسهم، أو أولئك الذين انتهى بهم سوء حظهم فى شئون العيش إلى حال من اليأس، فلا يقول لهم شيئًا، لهذه الأسباب ـ فى رايى ـ يكون كتاب «الأخلاق» قليل الأهمية الذاتية، على الرغم من شهرته.

الفصل الحادى والعشرون

السياسة عند أرسطو

السياسة عند أرسطو ممتعة وهامة معًا ـ فهى ممتعة لأنها تبين ما قد كان سائدًا من نزعات الرأى بين المثقفين من اليونان فى عهده، وهى هامة لأنها مصدر كثير من المبادئ التى ظلت فعالة الأثر حتى نهاية القرون الوسطى؛ ولست أحسب أن بها شيئًا كثيرًا مما يمكن أن يكون ذا نفع عملى لسياسى من ساسة زماننا؛ لكنه يحتوى على شىء كثير مما عساه إن يلقى ضوءًا على الخصومات الحزبية فى أجزاء العالم الهلينى المختلفة؛ دون أن يذكر ما يدل على دراية كبيرة منه بأساليب الحكم فى الدول اللاهلينية؛ نعم إن ثمة إشارات إلى مصر وبابل وفارس وقرطاجنة؛ لكنها إشارات ليس فيها كبير اكتراث، إلا فيما يختص منها بقرطاجنة: وهو لا يذكر الإسكندر أبدًا، ولا يشير أقل إشارة تدل على إدراكه للتحول التام الذى كان الإسكندر بصدد إنزاله بالعالم: فكل البحث منصرف إلى دويلات المدن، دون أن يبين شيئًا من بعد النظر، بحيث يتوقع لذلك النوع من الدولة بفوات زمانه؛ فقد كانت اليونان معملا تجرى فيه التجارب السياسية، نظرًا لانقسامها مدائن مستقلا بعضها عن بعض؛ لكن شيئًا مما يتصل بتلك التجارب لم يكن له وجود قط، منذ عهد أرسطو حتى قيام المدن الإيطالية فى العصور الوسطى؛ فالخبرة السياسية التى يجعلها أرسطو مرجعًا له، أقرب اتصالا من وجوه كثيرة بالعالم الحديث نسبيًا، منها بأى شىء مما كان قائمًا مدى خمسة عشر قرنًا بعد تأليفه كتابه فى السياسة.

وفى الكتاب إشارات كثيرة عابرة لكنها ممتعة، وربما جاز لنا أن نذكر بعضها، قبل أن نخوض فى استعراض النظريات السياسة؛ فهو ينبئنا بأن يوريپيد - حين كان مقيمًا فى بلاط أرخلاوس ملك مقدنيا - اتهمه رجل يسمى ديكامنيخوس بأنه ذو رائحة كريهة؛ ولكى يخفف الملك من غضبة يوريپيد لهذا الاتهام، أذن له أن يضرب ديكامنيخوس بالسوط، وقد فعل؛ ولبث ديكامنيخوس أعوامًا يرقب، ثم اشترك فى مؤامرة موفقة لقتل الملك، إلا أن يوريپيد كان قد جاءه أجله قبل ذاك؛ وينبئنا كذلك أن حمل الأمهات لأجنتهم ينبغى أن يكون فى الشتاء حين تكون الريح فى الشمال. وأنه يجب أن تجتنب وقاحة اللفظ اجتنابًا تامًا، لأن «بذىء الكلمات يؤدى إلى بذىء الفعال» ولا يجوز أن يغض الطرف عن مشاهد الفجور إلا فى المعابد، حيث يبيح القانون الفحش؛ ويجب ألا يتزوج الشباب فى سن أصغر مما ينبغى لهم، لأنهم إن فعلوا جاء أبناؤهم ضعافًا وإناثًا، ومال الزوجات إلى الخلاعة، ووقف نمو الأزواج قبل أوانه؛ والسن الصحيحة للزواج هى السابعة والثلاثون للرجال والثامنة عشرة للنساء.

وينبئنا كيف أن طاليس - حين عيَّروه بفقره - اشترى كل معاصر الزيتون بالأقساط، فتمكن بهذا أن يفرض أجورًا كما شاء لاستعمالها، وإنما فعل ذلك ليدلل على أن الفلاسفة فى وسعهم أن يكونوا أغنياء، وأنهم إذا ظلوا على فقرهم. فما ذاك إلا لأن لديهم ما يشغل تفكيرهم، مما هو أهم من الثراء؛ وعلى كل حال فهذه الملاحظات إنما ترد فى السياق عابرة، وقد آن لنا أن نتناول بالحديث أمورًا أكبر خطرًا.

يبدأ الكاتب بالإشارة إلى أهمية الدولة؛ فهى أن أعلى أنواع الجماعات، وتهدف إلى أسمى الغايات؛ والأسرة تأتى قبل الدولة فى الترتيب الزمنى، وهى قائمة على العلاقتين الرئيسيتين بين الرجل والمرأة من جهة، وبين السيد والعبد من جهة أخرى، وكلتا العلاقتين أمر طبيعى؛ وإذا اجتمع عدد من الأسرات، تكونت القرية، ومن جملة قرى تتكون الدولة، على شرط أن يجىء اجتماعها من سعة النطاق بما يتيح لها أن تكف نفسها بنفسها؛ ولئن كانت الدولة تأتى فى الزمن بعد الأسرة، إلا أنها سابقة لها فى الفكر، بل هى سابقة لوجود الفرد نفسه بحكم

طبيعة الأمور: «فما يكون عليه الشيء حين يتم نموه نسميه بالأمر الطبيعى لذلك الشيء»؛ والجماعة البشرية إذا ما تم تطورها أصبحت دولة، والكل سابق فى الفكر على الجزء، وأساس التفكير فى هذا هو فكرة «الوحدة العضوية»: فهو يقول إن اليد، لا تعود يداً، إذا ما فسد الجسد، ومعنى ذلك أن تعريف اليد يكون بالغاية منها - أعنى بقبض الأشياء - وهى لا تستطيع تحقيق تلك الغاية إلا وهى متصلة بجسم حى، وقل مثل ذلك فى الفرد، فهو لا يستطيع أن يحقق الغاية من وجوده إلا وهو عضو فى دولة، ويقول أرسطو إن من أقام أساس الدولة كان أكثر الناس فعلا للخير؛ لأن الإنسان بغير قانون هو شر صنوف الحيوان، والقانون معتمد فى وجوده على الدولة؛ وليست الدولة مجرد جماعة تعين الأفراد على الاتصال، وتساعد على منع الجريمة، «بل الغاية من الدولة هى الحياة الطيبة... والدولة هى اتحاد أسرات وقرى فى حياة كاملة تكفى نفسها بنفسها، وبذلك نقصد حياة سعيدة شريفة» (١٢٨٠ب) «إن الجماعة السياسية يتم وجودها من أجل شريف الأفعال، لا لمجرد معيشة الأفراد جنبًا إلى جنب» (١٢٨١ا).

ولما كانت الدولة تتألف من مجموعة أسر، وجب أن يبدأ البحث فى السياسة بالكلام فى الأسرة؛ والجانب الأكبر من حديثه فى هذا الموضوع، متصل بالرق - لأن العبيد كانوا فى العصور القديمة يعدون دائمًا جزءًا من الأسره؛ فالرق أمر ضرورى ونظام صحيح، على أن يكون العبد بطبيعته أدنى مرتبة من سيده؛ فمنذ الولادة يتسم بعض الناس بالخضوع ويتصف بعضهم الآخر بالسيادة، فالرجل الذى لا يكون بحكم طبيعته ملكا لنفسه، بل ملكا لغيره، يكون بطبيعته كذلك عبداً، ولا ينبغى أن يكون العبيد من اليونان، بل من جنس أقل منزلة، وأقل روحًا (١٢٥٥ ا و ١٣٣٠ ا)، إن الحيوان الأليف يحسن حالا إذا ما ملك زمامه الإنسان، وكذلك قل فى أولئك الذين هم بحكم طبيعتهم أحط منزلة حين يسودهم من هم أعلى منهم، ولك أن تسأل: هل نقبل نظام استرقاق الأسرى فى الحروب؟ إن قوة كالتى تؤدى إلى النصر فى الحرب، تتضمن - فيما يظهر - حيازة القوى لفضيلة أعلى، لكن ليست هذه هى الحال دائمًا، على أن الحرب عادلة إذا ما أثيرت على جماعة تأبى الاستسلام، مع أن الطبيعة قد أرادت لها أن تضع زمام حكمها فى

أيدى غيرها (١٢٣٦ب) ومعنى ذلك أنه يكون صحيحًا فى هذه الحالة أن نجعل من هذه الجماعة المهزومة عبيدًا، وفى ذلك على ما يظهر، ما يكفى للدفاع عن أى فاتح عرفه التاريخ، لأنك لن تجد أمة تسلم بأن الطبيعة قد أرادت لها أن يحكمها غيرها، والشاهد الوحيد على نوايا الطبيعة فى هذا الصدد، إنما يستمد من نتائج الحرب؛ وعلى ذلك فالمنتصرون فى كل حرب على صواب، والمهزومون على خطأ؛ أما إنه لدليل غاية فى الإقناع!

ثم يأتى بعد ذلك بحث فى التجارة، قد كان له أثر عميق فى الإفتاء فى العصور الوسطى، فلكل شىء طريقتان للاستعمال: إحداهما صحيحة، والأخرى لا تجوز، فالحذاء - مثلا - يمكن أن يُلبس، وهو الاستعمال الصحيح، ويمكن أن يستخدم فى التبادل وهو الاستعمال الخاطئ، ويلزم عن هذا أن صانع الأحذية مشوب بصفة تحطّ من قدره، لأنه مضطر أن يتخذ الأحذية وسيلة يبادل بها سلعًا أخرى لكى يعيش، وينبئنا أرسطو أن التجارة بالتجزئة ليست جزءًا طبيعيًا من فن كسب المال (١٢٥٧أ) والوسيلة الطبيعية لكسب المال هى إدارة البيت والأرض إدارة ماهرة، على أن هنالك حدًا تقف عنده الثروة التى تجمع عن هذا الطريق، أما الثروة التى تجمع عن طريق التجارة فليست تقف عند حد، إن التجارة متصلة بالمال، لكن الثروة ليست هى كسب النقود، وعلى ذلك فمن الصواب أن نمقت الثروة المكسوبة عن طريق التجارة، لأنها ثروة غير طبيعية؛ «وأشد الأنواع استحقاقًا للكراهية هو الربا، لأنه يكسب المال من المال نفسه، لا من مصدره الطبيعى، ذلك لأن المال إنما قصد به التبادل، ولم يقصد به أن يزيد بالربا... فليس أبعد عن طبائع الأمور طريقًا لكسب الثروة من هذا الطريق» (١٢٥٨).

وتستطيع أن تطالع ما ترتب على هذا المبدأ من نتائج فى كتاب «تونى Taw-ney» وعنوانه «الدين ونشأة الرأسمالية» ولئن حق لنا أن نعتمد على ما يورده من حقائق التاريخ، إلا أن تعليقه منحرف بالهوى ناحية الدفاع عن العهد السابق لقيام الرأسمالية.

و «الربا» معناه كل إقراض للمال بالربح، ولم يقتصر معناه ـ كما هى الحال اليوم ـ على الإقراض بربح مفرط: فمنذ عصور اليونان إلى يومنا هذا، لبثت الإنسانية (أو على الأقل الجزء الذى سبق غيره فى التقدم الاقتصادى) لبثت منقسمة إلى دائن ومدين، وما برحت طائفة المدينين ساخطة على الإقراض بالربح، ومازالت طائفة الدائنين راضية؛ وفى معظم الحالات، يكون أصحاب الأراضى الزراعية مدينين، على حين يكون المشتغلون بالتجارة دائنين؛ وقد جاءت آراء الفلاسفة ـ إذا استثنينا منهم نفرًا قليلا ـ مطابقة لما يتفق مع صالح فئتهم من الوجهة المالية؛ أما الفلاسفة اليونان، فقد كانوا إما مُلاكا للأرض، أو مستخدمين عند من يملكونها، ولذا فقد سخطوا على الإقراض بالربح؛ وأما فلاسفة العصر الوسيط، فكانوا من رجال الكنيسة، وكان ملك الكنيسة أغلبه أرض زراعية، ولذا فلم يجدوا ما يدعوهم إلى مراجعة أرسطو فى رأيه، وتأيدت مقاومتهم للربا بروح العداء للجنس السامى، لأن معظم رءوس الأموال النقدية كانت فى أيدى اليهود، ولئن كان رجال الدين والأشراف الإقطاعيون يتنازعون فيما بينهم أحيانا، بل قد يكون تنازعهم هذا على درجة شديدة من العنف، إلا أنهم كانوا يرحبون بالتحالف معا على اليهودى الخبيث، الذى أعانهم حين اعترضهم قحط فى المحصول. حتى اجتازوه بفضل ما أقرضهم إياه من مال، فرأى أنه لذلك حقيق ببعض الجزاء على ما اقتصد.

ثم تغير الموقف بقيام حركة الإصلاح الدينى، لأن كثيرين من أشد الطائفة البروتستنتية حماسة لمذهبهم، كانوا يشتغلون بالتجارة، فكان إقراض المال بالربح أمرًا جوهريا بالنسبة لهم، لذلك بدأ «كلڤن» ثم تبعه آخرون من زعماء البروتستنتية، بتحليل فوائد القروض المالية، حتى اضطرت الكنيسة الكاثوليكية آخر الأمر أن تقفو أثرهم فى هذا، حين رأت أن الموانع القديمة لم تعد صالحة لظروف العالم الحديث، لقد أخذ الفلاسفة الذين كانوا يستمدون دخلهم من أرباح الجامعات على قروضها المالية؛ يحبذون أرباح القروض، منذ اليوم الذى لم يعودوا فيه من رجال الدين، وبالتالى لم يعودوا على صلة بملكية الأرض الزراعية،

إنك لابد واجد فى كل مرحلة من مراحل التاريخ، ثروة طائلة من الحجة النظرية، يقيمها أصحابها تأييداً للرأى الذى يتفق مع صالحهم الاقتصادى.

لقد وجه أرسطو النقد إلى «مدينة أفلاطون المثلى» على أسس كثيرة مختلفة، فأولا أثار عنها نقطة غاية فى الإبداع، وهى أنه أفاض على الدولة وحده أكثر مما ينبغى، حتى لقد كاد أن يحولها إلى فرد واحد، ثم يتلو ذلك نقد آخر ضد ما اقترحه أفلاطون من هدم الأسرة، وهو نقد يرد إلى خاطر كل قارئ، فقد ظن أفلاطون أنه بإطلاق اسم «ابن» على كل من كانوا فى سن تجعل البنوة ممكنة بالنسبة إليهم، فذلك يعطى الرجل إزاء جميع هؤلاء الأبناء تلك العاطفة التى يحملها الرجال الآن حيال أبنائهم الحقيقيين، وقل هذا نفسه فى اسم «والد»، ويذهب أرسطو إلى نقيض ذلك فيقول إن ما هو مشترك بين أكبر عدد من الناس، يلقى أقل عناية، وأن «الأبناء» لو تركوا مشاعا «لآباء» كثيرين، فسيكون إهمالهم مشاعا أيضًا بين الجميع، فخير للإنسان أن يكون ابن عم فى الحقيقة من أن يكون «ابنا» بالمعنى الذى أراده أفلاطون، وكذلك تجعل خطة أفلاطون الحب خداعا، ثم يذكر أرسطو حجة أخرى عجيبة وهى أنه ما دام الامتناع عن الزنا فضيلة، فما يدعو إلى الأسف أن يقوم نظام اجتماعى يمحو هذه الفضيلة وما يقابلها من رذيلة (١٢٦٣ب)، ثم يسأل أرسطو قائلا: إذا كانت النساء مشاعا فمن ذا يدبر البيت؟ لقد كتبت مقالا مرة أطلقت عليه عنوان «فن العمارة والنظام الاجتماعى» أشرت فيه إلى أن أولئك الذين يمزجون الشيوعية بهدم الأسرة، هم أيضًا يؤيدون قيام بيوت مشاع يسكن الواحد منها عدد كبير من الناس، ويكون لها مطاعم مشتركة، وأمكنة مشتركة لتربية الأطفال، فلنا أن نقول عن هذا النظام إنه أديرة بغير عزوبة، وهو نظام لا محيص عنه لتنفيذ خطط أفلاطون، وليس هو بأشد استحالة من كثير من الأشياء التى يوصى بها غير ذلك.

إن شيوعية أفلاطون تثير عند أرسطو الغيظ، فيقول إنها ستؤدى إلى الغضب من الكسالى، وإلى ضروب من التنازع كالتى نراها عادة بين زملاء السفر، وخير من ذلك أن يعنى كل فرد بأمر نفسه، وينبغى أن تترك الملكية خاصة بالفرد على أن يربى الناس على فعل الخير إزاء الغير، بحيث يبيح الفرد لغيرة أن يستخدم ما يملكه، حتى ليصبح هذا الملك مشاعا إلى حد كبير، إن الإحساس والكرم

فضيلتان، وهم مستحيلتان بغير ملكية خاصة، ثم يقول أرسطو أخيرًا إنه لو كانت خطط أفلاطون طيبة لسبقه إلى التفكير فيها غيره من الناس[1]، إنى لا أوافق أفلاطون فى رأيه، لكن لو أن ثمة شيئًا يمكن أن يميل بى إلى موافقته، فذلك هو نقد أرسطو له.

إن أرسطو لا يؤمن بالمساواة، كما رأينا فيما يتصل بالرق، ومع ذلك، فلو سلمنا بخضوع العبيد والنساء، فلا يزال أمامنا إشكال وهو: هل يكون جميع المواطنين سواء من الوجهة السياسية؟ يقول أرسطو: إن بعض الناس يظن أن هذا أمر مرغوب فيه، على أساس أن الثورات كلها تدور حول تنظيم الملكية، لكنه يرفض هذه الحجة، ذاهبا إلى أن أبشع الجرائم يرجع إلى الترف لا إلى العوز، فلست ترى رجلا يستبدّ لنفسه بالحكم ليتقى الشعور بالبرد.

إن الحكومة خير حين ترمى إلى خير المجموعة ككل واحد، وهى شر إذا ما عنيت بأمر نفسها، وهناك من أنواع الحكومات الجيدة ثلاث: الملكية، والأرستقراطية، والدستورية كما أن هنالك أنواعًا ثلاثة من الحكومات السيئة: حكومة الطاغية، والأولجاركية، والديمقراطية، وبين هذه الأنواع صور كثيرة هى مزيج من أكثر من نوع واحد، ويلاحظ أن أساس التفرقة بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة، هو الصفات الأخلاقية التى يتحلى بها القائمون على السلطان، لا نوع الدستور القائم فى كل حالة، على أن ذلك صحيح إلى حد ما فقط ، فالأرستقراطية هى حكم رجال تحلوا بالفضيلة، والأولجاركية حكم الأغنياء، ولا يعتبر أرسطو أن الفضيلة والغنى مترادفتان ترادفًا دقيقًا، فعقيدته بناء على نظرية الوسط الذهبى، هى أن الرجل الكفء المعتدل، يرجع جدا أن يكون متصفًا كذلك بالفضيلة: «إن الإنسان لا يكتسب الفضيلة أو يحافظ عليها بمساعدة العوامل المواتية الخارجية، إنما تكتسب هذه الطيبات الخارجية ويحافظ عليها عن طريق الفضيلة؛ والسعادة - سواء كان قوامها اللذة أو الفضيلة أو كليهما، أكثر تحقيقًا لأولئك الذين بلغوا من ثقافة عقولهم وشخصياتهم أسمى الدرجات، والذين لا ينالون من طيبات العيش إلا نصيبًا معتدلا، أقول إن السعادة عند أولئك أكثر تحققا منها عند الذين يملكون طيبات العيش إلى درجة لا نفع

منها، مع إصابتهم بنقص فى الصفات السامية» (١٣٢٣ ا، ب)، وعلى ذلك فهنالك فرق بين حكم الخيرة (وهى الحكومة الأرستقراطية) وبين حكم الأغنى (وهى الحكومة الألجاركية) لأن الخيرة يرجح الا يكون لها من الثروة إلا مقدار معتدل؛ وكذلك هنالك فرق بين الديقراطية والدستورية ـ بالإضافة إلى الفرق الأخلاقى الذى تتصف به الهيئة الحاكمة ـ لأن ما يسميه أرسطو الحكومة الدستورية. فيه بعض عناصر الأولجاركية (١٢٩٣ب) أما الملكية والحكومة الطاغية فليس بينهما إلا الفرق الأخلاقى.

وارسطو دقيق فى تمييزه الأولجاركية من الديمقراطية تمييزًا يقوم على الحالة الاقتصادية التى تكون عليها الهيئة الحاكمة: فالحكومة أولجاركية إذ ما حكم الأغنياء بغير نظر إلى صالح الفقير، وهى ديمقراطية إذا ما استولت على زمام السلطان أيدى المعوزين، الذين لا يأبهون لصالح الأغنياء.

والملكية خير من الأرستقراطية، والأرستقراطية خير من الدستورية، غير أن الأفضل إذا أصابه الفساد، انقلب إلى الأسوأ، لذا فحكومة الطاغية أسوأ من الحكومة الأولجاركية والأولجاركية أسوأ من الديمقراطية، وبهذا ينتهى أرسطو إلى دفاع فيه تحفظ عن الديمقراطية، ذلك لأن معظم الحكومات الفعلية سيئة، وإذن تكون الديمقراطيات هى خير الحكومات القائمة فعلا.

كانت الفكرة عن الديمقراطية عند اليونان، أكبر تطرفًا فى جوانب كثيرة، منها عندنا اليوم، فمثلا يقول أرسطو إن انتخاب القضاة صفة أولجاركية، أما الطريقة الديمقراطية فهى أن تعينهم بالاقتراع، وفى الديمقراطيات المتطرفة تجىء الجمعيات الى يعقدها المواطنون لإبداء آرائهم فى أمورهم، فوق القانون، إذ كانت تلك الجمعيات هى التى تقرر قرارها فى كل مشكلة على حدة، وكانت المحكمة عند الأثينيين تتألف من عدد كير من المواطنين، ينتخبون بالاقتراع، ولا يعينهم فى عملهم محلفون، وبذلك فقد كانوا بطبيعة الحال أسهل تأثرا بالبلاغة الخطابية وبالعاطفة الحزبية، فإذا ما نقد الديمقراطية ناقد، فلابد أن نذكر أن المقصود هو شىء من هذا القبيل.

ويسوق أرسطو نقاشًا طويلا لأسباب الثورة، فقد كانت الثورات فى اليونان كثيرة الحدوث، كثرتها فى أمريكا اللاتينية فيما مضى، ولذا كان لأرسطو فى أمرها خبرة واسعة تمكنه من التفكير فى أسباب الثورة ماذا عسى أن تكون والسبب الرئيسى هو النزاع بين الأولجاركيين والديمقراطيين وهو يقول إن الديمقراطية تنشأ من العقيدة بأنه إذا تساوى الناس فى حرياتهم، وجب أن يتساووا فى شتى النواحى، كما تنشأ الأولجاركية من الحقيقة الواقعة، وهى أن من يفوق غيره فى بعض الوجوه، يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغى له أن يطالب من حقوق، ولكل من الديمقراطية والأولجاركية نوع من العدالة، لكنه ليس خير الأنواع «ولذا فحيثما كان القسط الذى يناله أى من هذين الحزبين فى الحكومة، غير متفق معتقداته التى دخل الحكم وهو معتنق لها، فإنه يأخذ فى تحريك عوامل الثورة» (١٣٠١ا)، والحكومات الديقراطية أقل تعرضًا للثورات من الحكومات الأولجاركية، لأن الأولجاركيين قد ينشب الخلاف فيما بينهم، والظاهر أن هؤلاء الأولجاركيين كانوا قومًا أشداء الأبدان، فيقال إنهم أخذوا على أنفسهم يمينًا فى بعض المدن على النحو الآتى :

«سأكون عدوًا للشعب، وسأدبر له كل ما أستطيع تدبيره من الأذى»، إن الحركات الرجعية فى عهدنا الحاضر ليست بمثل هذه الصراحة.

ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء، هى بث الدعاية الحكومية فى تربية النشء، واحترام القانون حتى فى الأشياء الصغيرة، والعدالة فى القانون والإدارة، أعنى «المساواة» بما تقتضيه النسبة الصحيحة، ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه» (١٣٠٧ا، ١٣٠٧ب، ١٣١٠ا) ويظهر أن أرسطو لم يتبين قط صعوبة «المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة»، فلو كانت هذه هى العدالة الحقة، وجب أن تكون النسبة نسبة فى الفضيلة، لكن الفضيلة يتعذر قياسها وهى موضع اختلاف فى الرأى بين الأحزاب، ولذا ففى السياسة العملية، ترى الفضيلة أميل إلى أن يكون الدخل مقياسها، والتفرقة بين الأرستقراطية والأولجاركية التى يحاول أرسطو أن يبينها، مستحيلة إلا إذا كان هنالك طائفة من الأشراف الذين رسخت مكانتهم الاجتماعية بحكم الوراثة، بل حتى فى هذه الحالة، لا تلبث أن تقوم طبقة كبيرة

من الأغنياء الذين لا ينتمون إلى طبقة الأشراف، فيتحتم إشراكهم فى الحكم خشية قيامهم بالثورة، ولا تستطيع الأرستقراطية الوراثية أن تظل محتفظة بالحكم مدة طويلة، إلا إذا كانت الأرض الزراعية هى المصدر الوحيد للثروة تقريبًا، فكل الفوارق الاجتماعية، إن هى فى نهاية التحليل، إلا تفاوت فى الدخل، وهذا جزء من الدفاع عن الديمقراطية: إذ إن محاولتك أن توجد «عدالة نسبية» قائمة على أى أساس غير الثروة، هى محاولة لابد منتهية إلى الفشل، والمدافعون عن الأولجاركية يزعمون أن الدخل متناسب مع الفضيلة، فقال صاحب الدعوة الروحانية إنه لم ير قط رجلا تقيًا يسأل الناس خبزه، ويظن أرسطو أن فضلاء الرجال يكسبون ما يقرب من دخله هو، وهو دخل لا هو بالمفرط فى الكثرة ولا المفرط فى القلة، لكن هذه الآراء لا تقوم على سند معقول، لأن أى نوع من أنواع «العدالة» غير المساواة المطلقة، سيعمل من الوجهة الفعلية، على محاباة صفة ما، غير الفضيلة، وسيكون بالتالى موضع نقد وهجوم.

وفى الكتاب قسم ممتع عن الطغيان، فالطاغية ينشد الغنى، على حين ينشد الملك الشرف، والطاغية يحرسه جنود مرتزقة، على حين يحرس الملك حراس من أبناء الوطن، والأغلب فى الطغاة أن يكونوا مهرجين شعبيين، بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يعدوا طبقات الشعب الحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول فى نغمة مكيافيلية ساخرة ماذا ينبغى للطاغية أن يفعل ليظل محتفظًا بقوته، فلابد له أن يحول دون ارتفاع أى شخص يمتاز فى أى ناحية من النواحى، ولتكن وسيلته فى ذلك الإعدام أو الاغتيال إذ ألزمته الظروف، ويجب أن يمنع اجتماع الناس على طعام أو فى ندوة، وأن يمنع كل نظام تعليمى مما قد يؤدى بالمتعلم إلى تكوين عاطفة معادية إزاء الحكومة، ولا يجوز أن تقوم جماعات أدبية ولا مناقشات أدبية، ولا مندوحة له عن الحيلولة دون أن يعرف الناس بعضهم بعضًا معرفة وثيقة، ثم لابد له أن يرغمهم على العيش قريبًا من أبواب داره عيشًا مكشوفًا، ويجب أن يستخدم الجواسيس، مثل الشرطة السرية النسائية التى كانت تستخدمها سرقصة، وأن يبذر بذور الشقاق بين الناس، ويعمل على إنزال الفقر بهم، وأن يجعلهم دائمًا فى شغل من الأعمال العظيمة كما فعل ملك مصر حين

ابتنى الأهرام، ولابد كذلك أن يزيد من قوة النساء والعبيد، ليجعل منهم أنصارًا ينقلون له الأخبار، وأن يشن الحروب، ليجد شعبه مشغلة تشغله. ويشعر دائمًا بحاجته إلى زعيم (١٣١٣أ، ب).

وإن المرء ليحزنه أن يرى هذه الفقرة السالفة - من ين أجزاء الكتاب كله - هى أصدق عبارة فيه على العصر الحاضر؛ ويختتم أرسطو هذا الموضوع بقوله إنه لا يجد من ألوان الشر ما يجاوز مستطاع الطاغية؛ على أن هنالك - فى رأيه - طريقة أخرى للاحتفاظ بالطغيان، وهى الاعتدال والتظاهر بالدين، وليس هناك ما يدل دلالة قاطعة على أى هاتين الطريقتين أنجح سبيلا.

ويسوق حجاجًا طويلا ليبرهن به على أن الغزو الخارجى ليس غاية الدولة، مبينًا أن كثيرًا من الناس قد أخذوا بنزعة الاستعمار؛ على أن لهذه القاعدة استثناء واحدًا، وهو غزوة قوم ممن «جعلتهم الطبيعة عبيدًا» فذلك حق وعدل، وهو يبرر - فى رأى أرسطو - شن الحروب على الأمم الهمجية، لكنه لا يبرر محاربة قوم من الإغريق، لأنه ليس بين الإغريق «عبيد طبيعيون»، على أن الحرب بصفة عامة وسيلة لا غاية؛ وقد تتمتع بالسعادة مدينة معزولة بحكم موقعها. حيث يستحيل عليها الغزو، وليس يلزم عن عزلة الدول أن تظل خاملة بغير نشاط. فالله والكون نشيطان بما فيهما من فاعلية، مع أن الغزو الخارجى مستحيل عليهما، وعلى ذلك فالسعادة التى ينبغى للدولة أن تنشدها، ليست هى الحرب نفسها - وإن يكن يجوز أن تكون الحرب وسيلة لها - بل هى مناشط السلام.

ويؤدى هذا القول إلى طرح سؤال، هو: كم يكون حجم الدولة؟ وهنا يقول أرسطو إن المدن الكبيرة يستحيل أن تحكم حكمًا جيدًا، لأن الحشد الكبير من الناس لا يمكن أن يسوده نظام، وإنما يجب أن تكبر الدولة إلى الحد الذى يمكنها من كفاية نفسها بنفسها على ألا تكبر بحيث يستحيل أن تقوم عليها حكومة دستورية، بل لابد أن تكون من الصغر بما يتيح للأفراد أن يعرفوا بعضهم بعضًا،

وإلا حادوا عن جادة الصواب إذا ما قام انتخاب أو طرحت قضية أمام القضاء، ورقعة الدولة لا ينبغى أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه ببصره إذا وقف على نشز من الأرض، ومن التناقض الظاهر أن يقول أرسطو إن المدينة يجب أن تكفى نفسها بنفسها (١٣٢٦ب) وإنها يجب أن تقوم فيها تجارة صادرة وواردة (١٣٢٨ أ).

ولا يجوز لمن يعملون لكسب قوتهم أن يحسبوا فى عداد المواطنين فالمواطنون لا يحيون حياة أرباب الآلات والحرف، لأن مثل هذه الحياة تحط من شرف الإنسان، ولا تتفق مع الفضيلة» كلا ولا يجوز للمواطنين كذلك أن يشتغلوا بالزراعة، لأنهم فى حاجة إلى فراغ؛ نعم للمواطنين أن يملكوا الأرض الزراعية، أما فلاحة الأرض فتترك لعبيد من جنس آخر(١٣٣٠أ) وهو يقول إن الأجناس الشمالية ممتلئة روحا، وإن الأجناس الجنوبية متصفة بالذكاء؛ ولهذا وجب أن يكون العبيد من الأجناس الجنوبية، لأن من تناقض القول أن تجعل العبد شخصًا ملئ روحا؛ وليس غير الإغريق قوم اجتمع فيهم الذكاء وحيوية الروح؛ ولذا يسهل حكمهم عن جماعة من الهمج، وإذا اتحدوا، كان فى مقدورهم أن يحكموا العالم (١٣٢٧ ب) وإن القارئ ليتوقع فى هذا الموضع من الكتاب أن ترد إشارة للإسكندر، لكنه غير مذكور.

إن أرسطو يخطئ فى حديثه عن حجم الدولة نفس الخطأ ـ بنسبة مختلفة ـ الذى يزل فيه كثيرون من الأحرار الحدثين؛ فالدولة لابد لها أن تكون قادرة على الدفاع عن نفسها فى الحرب، بل أن تكون قادرة على هذا الدفاع بغير مشقة عسيرة، إذا أريد للثقافة الحرة أن تعيش؛ فما ينبغى أن يكون عليه حجم الدولة يتوقف على فن الحرب وأساليب الصناعة؛ ففى عصر أرسطو، كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها، لأنها لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها أمام مقدونيا؛ وفى يومنا الراهن، اليونان كلها، بما فى ذلك مقدونيا، لا تناسب روح العصر بهذا المعنى، وقد قام على ذلك البرهان منذ قريب(٢) فمن يدافع عن الاستقلال التام لليونان، أو لأى بلد صغير آخر، إنما يقول عبثًا، كالذى كان يدافع فيما مضى عن الاستقلال التام لمدينة واحدة، يمكن للرائى أن يرى كل رقعتها إذا وقف على مرتفع من الأرض؛ فيستحيل أن يتوفر الاستقلال التام إلا لدولة أو

مجموعة متحالفة من الدول، لها من القوة ـ التى هى صنيعة مجهوداتها ـ ما يمكنها من صد كل محاولة تأتى من الخارج لغزوها؛ ولا يتحقق مثل هذا الشرط لدولة أصغر من أمريكا والإمبراطورية البريطانية مجتمعين، وربما تبين أنه حتى هذا أصغر من أن يكون وحدة تستطيع القيام بذاتها.

وينتهى الكتاب ـ الذى يبدو، فى صورته التى نراه عليها، ناقصًا لم يتم تأليفه ـ ببحث فى التعليم؛ فالتعليم ـ بالطبع ـ لا يكون إلا للأطفال الذين سيصبحون مواطنين؛ نعم إن العبيد يتعلمون فنونًا نافعة، كطهو الطعام، لكن أمثال هذه الفنون ليست جزءًا من التعليم المقصود؛ ولابد للمواطنين أن يشكل بحيث يلائم نوع الحكومة التى يعيش فى ظلها، ولهذا وجب أن تكون فى التعليم فروق تختلف بها مدينة، عن مدينة حسب حكومة المدينة، أديموقراطية هى أم أو لجاركية؛ على أن أرسطو فى مناقشته لموضوع التعليم، يفترض أن كل المواطنين سيشاركون فى القوة السياسية؛ ويجب أن يتعلم الأطفال ما ينفعهم، على ألا يكون ذلك مما يهوى بهم إلى درجة الابتذال، مثال ذلك أنهم لا يجوز أن يتعلموا المهارة فى أى فن، بحيث ينتهى بهم الأمر إلى تشويه فى الجسد، أو بحيث يجعلهم يكسبون المال عن طريق ذلك الفن، ولابد لهم أن يمارسوا الألعاب الرياضية فى اعتدال، لا إلى الحد الذى يجعلهم محترفين فى ذلك؛ فالصبيان الذين يدربون للألعاب الأولمبية، يفقدون من صحتهم بسبب هذا التدريب، كما تدل على ذلك الحقيقة الواقعة، وهى من يظفر بالسبق صبيًا، يكاد يستحيل أن يظفر بالسبق رجلا؛ ويجب أن يتعلم الأطفال الرسم، ليقدروا جمال التكوين فى الجسم البشرى، كما يجب أن يتعلموا من التصوير والنحت ما يعبر عن أفكار خلقية؛ ولهم كذلك أن يتعلموا الغناء والعزف عى الآلات الموسيقية بما يكفيهم للاستمتاع بالموسيقى استمتاع الخبير الناقد، لا ما يكفيهم ليكونوا عازفين ماهرين، لأن الرجل الحر لا يعزف أو يغنى إلا إذا كان مخمورًا؛ وطبعًا لابد للأطفال أن يتعلموا القراءة والكتابة، على الرغم من أن هذين الفنين يعدان من الفنون النافعة، إذ الغاية من التعليم هى «الفضيلة» لا النفع، أما ماذا يعنى أرسطو بكلمة «فضيلة» فقد فصله لنا فى كتاب «الأخلاق» الذى كثيرًا ما يشير إليه فى هذا الكتاب.

ويختلف أرسطو أشد الاختلاف فى مزاعمه الرئيسية التى جاءت فى كتابه «السياسة»، عن أى كاتب حديث؛ فغاية الدولة فى رأيه هى أن تخرج سادة مثقفين ـ رجالا تجتمع فيهم العقلية الأرستقراطية وحب العلم والفن، ولقد شهدت أثينا هذا الجمع بين الجانبين على أكمل صورة له؛ أيام پركليز، ولم تشهده فى الشعب بصفة عامة، بل فى طبقة الموسرين، ثم أخذ ينهار فى أواخر عهد پركليز؛ حيث أعلن غمار الشعب الذى لا ثقافة له، عداءه لأصدقاء پركليز الذين اضطرتهم الظروف أن يدافعوا عن الأغنياء وامتيازاتهم، بالغدر، والاغتيال والطغيان غير المشروع، وغير ذلك من الطرق التى تتفق وخلق السادة فى شىء كثير؛ ثم خفت حدة الموجة التعصبية التى قامت بها الديمقراطية، خفت بعد موت سقراط، ولبثت أثينا كما كانت، مركزًا للثقافة القديمة، أما القوة السياسية فانتقلت منها إلى سواها؛ وظلت القوة السياسية والثقافة خلال الجزء المتأخر من العصر القديم، منفصلتين فى الأعم الأغلب: فالقوة فى أيدى الجنود الجفاة، والثقافة يختص بها رجال من الإغريق لم يكن لهم حول ولا طول، وكثيرًا ما كانوا من العبيد؛ ولئن صدق هذا الكلام بعض الصدق فقط بالنسبة لروما فى أمجد عهودها، إلا أنه صادق كل الصدق قبل شيشرون، وبعد مرقص أورليوس، وأصبح «السادة» بعد غزوة القبائل المتبربرة، هم برابرة الشمال، وأما أصحاب الثقافة فهم من رجال الدين الذين ينتمون إلى الأجزاء الجنوبية، ويتصفون بالحس المرهف، ودامت هذه الحال ـ مع تغيرات طفيفة ـ حتى أيام النهضة الأوربية، وعندئذ بدأ الجمهور من غير رجال الدين يثقفون أنفسهم، ومنذ عصر النهضة فصاعدًا، أخذت تزداد الفكرة اليونانية عن الحكومة، بأن يكون قوامها هم السادة المثقفون، أخذت تزداد هذه الفكرة شيئًا فشيئًا، حتى بلغت أوجها فى القرن الثامن عشر.

واتفقت عدة عوامل مختلفة على وضع حد لهذه الحال، أولها الديمقراطية كما تمثلت فى الثورة الفرنسية وما أعقبها من ذيول، ووجد السادة المثقفون أنفسهم عندئذ ـ كما وجدوا أنفسهم بعد زوال عهد پركليز ـ مضطرين إلى الدفاع عن امتيازاتهم ضد غمار الشعب، واندفعوا فى هذا الدفاع عن أنفسهم حتى لم يعد

فيه لا سادة ولا مثقفون، وثانى تلك العوامل نشأة الحياة الصناعية، بما يصاحبهما من طرائق علمية تختلف اختلافًا كبيرًا عن الثقافة التقليدية، وثالث هذه العوامل هو تعميم التعليم بين أفراد الشعب تعميمًا أكسبهم معرفة القراءة والكتابة دون أن يكسبهم ثقافة، وقد أتاح هذا فرصة أمام نوع جديد من المهرجين السياسيين، بحيث يمارس نمطًا جديدًا من الدعاية، كما نرى فى الحكومات الدكتاتورية.

وإذن فقد مضى عهد السيد المثقف وانقضى بخيره وشره على السواء.

الهوامش

(١) راجع «خطبة نودل» عند سدنى سمث: «لو كان الاقتراح سليما، فهل كان يمكن للسكسون أن يغفلوا عنه؟ أو هل كان يمكن للدانماركيين أن يتجاهلوه؟ هلى كان يمكن أن يفلت من حكمة النور ماندين؟» (أنا أعيد هذا النص من الذاكرة).

(٢) كتب هذا الكلام فيمايو سنة ١٩٤١.

الفصل الثانى والعشرون

منطق أرسطو

كان أرسطو عظيم التأثير جدًا فى ميادين كثيرة مختلفة، لكنه كان أعظم تأثيرًا فى ميدان المنطق منه فى أى ميدان آخر، ففى الشطر الأخير من العصور القديمة، حين كان أفلاطون لم تزل له السيادة فى الميتافيزيقا، كان أرسطو هو صاحب الكلمة العليا فى المنطق، وقد ظل محتفظًا بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها، ولم يحدث إلا فى القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة فى مجال الميتافيزيقا، غير أن هذه السيادة عاد ففقدها إلى حد كبير بعد النهضة الأوروبية، وأما سيادته فى المنطق فلبثت قائمة، بل لا يزال مدرسو الفلسفة المتمسكون بالقديم جميعًا، وكثيرون غيرهم، يرفضون حتى اليو فى إصرار عنيد أن ينظروا إلى كشوف المنطق الحديث، وتراهم يتشبثون اليوم تشبثًا عجيبًا بمنطق قد نسخه الجديد نسخًا لا شك فيه، كما انتسخ الفلك البطليموسى سواء بسواء، وذلك يجعل من العسير علينا أن ننصف أرسطو من الوجهة التاريخية، فتأثيره فى العصر الحاضر، يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدًا يتعذر علينا معه أن نذكركم كانت الخطوة التى خطاها متقدمًا على أسلافه جميعًا (وفيهم أفلاطون) فسيحة، أو أن نذكركم كان تأليفه فى المنطق ليبدو حتى اليوم جديرًا بالإعجاب، لو كان مرحلة من طريق مستمر المراحل نحو التقدم، بدل أن يكون (كما كان فعلاً) طريقًا مسدودًا، أعقبه ما يزيد على ألفى

عام من الركود، إنه لا حاجة بنا إلى تذكير القارئ ونحن فى صدد البحث فى أسلاف ارسطو، بأننا نستطيع أن نثنى عليهم لما أبدوا من قدرة، دون أن نلتزم بذلك اعتناقًا لكل ما ذهبوا إليه من رأى، أما أرسطو ـ فعلى عكس ذلك، وخصوصًا فى المنطق ـ لا يزال موضع اصطراع فى الرأى، ويستحيل علينا إذن أن نعالجه بروح تاريخية خالصة .

إن أهم ما تركه أرسطو من أثر فى المنطق، هو مذهبه فى القياس، والقياس تدليل مؤلف من ثلاثة أجزاء: مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة، وللقياس أنواع كثيرة مختلفة، لكل منها اسم أطلقه عليه الأسكولائيون، وأكثر هذه الأنواع شيوعًا، هو الذى يجىء على هذه الصورة : (المقدمتان موجبتان كليتان).

كل الناس فانون (مقدمة كبرى).

وسقراط إنسان (مقدمة صغرى).

إذن: سقراط فإن (نتيجة).

أو :

كل الناس فانون.

كل الإغريق ناس.

إذن: كل الإغريق فانون.

(وأرسطو لا يفرق بين هاتين الصورتين، وذلك خطأ كما سنرى بعد).

وسائر صور القياس هى :

لا أسماك عاقلة، وكل القروش أسماك، فلا قروش عاقلة (المقدمة الكبرى كلية سالبة والصغرى كلية موجبة).

كل الناس عاقلون، وبعض الحيوان ناس، إذن فبعض الحيوان عاقل (الكبرى م ك. والصغرى م جـ).

لا إغريق سود، وبعض الناس إغريق، إذن بعض الناس ليس أسود (الكبرى ك س. والصغرى م جـ).

وهذه الصور الأربع كلها تكوّن «الشكل الأول»، ثم يضيف أرسطو إليه الشكلين الثانى والثالث، وجاء المدرسيّون فأضافوا شكلا رابعًا، وبين المشتغلين.

بالمنطق أن الثلاثة الأشكال الأخيرة يمكن تحويلها إلى الشكل الأول بطرق كثيرة مختلفة.

وهنالك بعض الاستدلالات يمكن أداؤها من مقدمة واحدة، فمن «بعض الناس فانون» يمكن استدلال أن «بعض الفانين ناس»، وبناء على أرسطو، يمكن استدلال هذه القضية أيضًا من «كل الناس فانون»، ومن القضية «لاآلهة فانية» يمكن أن نستدل «لا فانى من الآلهة» أما من «بعض الناس ليسوا من الإغريق» فلا يمكن أن نستدل أن «بعض الإغريق ليسوا من الناس».

وظن أرسطو وأتباعه أننا إذا استثنينا أمثال هذه الاستدلالات، فكل الاستدلال الاستنباطى، إذا ما صيغ صياغة دقيقة؛ هو قياس؛ فلو حصرنا كل أنواع القياس المنتجة، ثم لو بسطنا أى تدليل فى صورة قياسية، أمكن إذن أن نجتنب مواضع الخطأ جميعًا.

كان هذا التنسيق المنطقى الصورى، وهو باعتباره ـ بداية ـ هام وجديرًا بالإعجاب فى آن معًا، أما إذا اعتبرناه نهاية المنطق الصورى لا بدايته، وجدناه معرضًا لثلاثة أنواع من النقد.

(١) نقائض صورية داخل النسق نفسه.

(٢) مبالغة فى تقدير القياس، إذا قورن بأنواع أخرى من صور التدليل الاستنباطى.

(٣) مبالغة فى تقدير الاستنباط، باعتباره صورة للتدليل ولابد لنا أن نقول كلمة فى كل من الأوجه الثلاثة من أوجه النقد.

١ ـ النقائص الصورية :

لنبدأ حديثنا فى هذا بالعبارتين «سقراط إنسان» و «كل الإغريق ناس»؛ فمن الضرورى أن نفرق بين هاتين العبارتين، وهو ما لم يعمله المنطق الأرسطى، فعبارة

«كل الإغريق ناس» تفسَّر عادة بأنها تتضمن أن ثمة إغريقًا، وبغير هذا التفسير، تصبح بعض أشكال القياس الأرسطية فاسدة، فمثلا:

«كل الإغريق ناس وكل الإغريق بيض إذن فبعض الناس بيض» هذا صحيح لو كان ثمة إغريق، لكنه باطل فى غير ذلك، فلو كنت لأقول: «كل الجبال الذهبية جبال، وكل الجبال الذهبية ذهبية، وإذن فبعض الجبال ذهبية» كانت النتيجة التى انتهيت إليها باطلة، ولو أن المقدمتين يمكن من بعض الوجوه اعتبارهما صحيحتين، فإذا أردنا الإفصاح عما نريده، وجب أن نقسم العبارة الواحدة: «كل الإغريق ناس» عبارتين، إحداهما تكون: «هنالك إغريق» والأخرى: «إذا كان أى شىء واحدًا من الإغريق، فهو إنسان» والعبارة الثانية افتراضية خالصة، ولا تتضمن أن للإغريق وجودًا.

وعلى ذلك تكون عبارة «كل الإغريق ناس» أكثر تركيبًا من عبارة «سقراط إنسان»، فعبارة «سقراط إنسان» موضوعها «سقراط»، أما عبارة «كل الإغريق ناس» ليس موضوعها «كل الإغريق» لأننا نقول شيئا عن الإغريق كلهم، لا فى العبارة الأولى القائلة «إن ثمة إغريقا» ولا العبارة الثانية «لو كان أى شىء واحدًا من الإغريق فهو إنسان».

وقد كانت هذه الغلطة الصورية الخالصة، مصدرًا لأخطاء فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، فانظر إلى معرفتنا فى هاتين القضيتين: «سقراط فان» و «كل الناس فانون» فلكى نتبيَّن صدق القضية «سقراط فان» ترى معظمنا يكفيهم أن يركنوا إلى شهادة الغير فى ذلكو على أن شهادة الغير لو كانت مما يركن إليه، فلابد أن تؤدى بنا إذا تعقبنا خطوات المعرفة إلى مصادرها، إلى شخص قد عرف سقراط ورآه ميتًا، فالحقيقة الواحدة المدركة بالحواس ـ جثمان سقراط وهو ميت، والعلم بأن هذا الجثمان كان لشخص يسمى «سقراط»، كفيلة لنا بأن نعرف على سبيل اليقين بفناء سقراط؛ أما إذا نظرنا إلى القضية «كل الناس فانون» ألفينا الأمر مختلفًا؛ فمن أعسر المشكلات، مشكلة عِلْمنا بمثل هذه القضية الكلية؛ فأحيانًا تكون القضية الكلية لفظية فحسب، فنحن نعلم أن «كل الإغريق ناس» لأننا لا نسمى الشخص إغريقيًا إلا إذا كان إنسانًا، فتستطيع

بالقاموس وحده أن تتأكد من صدق أمثال هذه العبارات الكلية، لأنها لا تنبئنا بشىء عن العالم، إلا كيفية استعمال الألفاظ؛ أما عبارة «كل الناس فانون» فليست من هذا القبيل، إذ ليس ثمة تناقض منطقى فى أن يكون فرد من الناس خالدًا، فإذا نحن آمنا بأن كل الناس فانون، فإنما نؤمن على أساس استقرائى، إذ لم نعثر على حالة واحدة ثبت فيها ثبوتًا قاطعًا هى زن فردًا من الناس قد عاش أكثر من مائة وخمسين عامًا (مثلا)؛ لكن هذا الاستشهاد يجعل القضية محتملة الصدق، لا يقينية الصدق، ويستحيل أن تبلغ درجة اليقين ما دام فى عالم الوجود ناس أحياء.

نشأت أخطاء ميتافيزيقية من افتراض أن «كل الناس» موضوعٌ فى قضية «كل الناس فانون» على نفس النحو الذى تكون به كلمة «سقراط» موضوعًا فى قولنا «سقراط فان»؛ إذ إن ذلك الافتراض قد مكَّن لبعض الناس أن يذهبوا إلى أن عبارة «كل الناس» بمعنى من معانيها ـ تدل على كائن قائم بذاته، على نحو ما تدل كلمة «سقراط» على كائن قائم بذاته؛ وهذا هو الذى أدى بأرسطو إلى القول بأن النوع جوهر على وجه من الوجوه؛ نعم قد كان أرسطو حريصًا فى تقييد هذا الرأى بشروط، لكن أتباعه ـ وخصوصًا فوروفوريوس ـ كانوا أقل منه دقة فى ذلك.

غلطةٌ أخرى زلّ فيها أرسطو بسبب ظنه خطأ أن محمول المحمول يمكن أن يكون محمولا للموضوع الأصلى؛ فإذا قلت: «سقراط إغريقى، وكل الإغريق من البشر» ظن أرسطو أن قولى «من البشر» محمول لكلمة «إغريق» و «إغريق محمول لـ «سقراط» فمن البداهة أن تكون «من البشر» محمول لـ «سقراط»؛ مع أن الحقيقة هى أن عبارة «من البشر» ليست محمولا لـ «إغريق» ـ وهكذا تضطرب الفوارق بين الأسماء والمحمولات، أو بلغة الميتافيزيقا، تضطرب الفوارق بين الجزيئات والكليات، فينجم عن ذلك أفدح النتائج تضليلا فى الفلسفة، فمن بين الاضطرابات الناجمة عن ذلك، الظن بأن الفئة ذات العضو الواحد، هى بعينها ذلك العضو الواحد، هى بعينها ذلك العضو الواحد، ولا اختلاف، فاستحال إزاء ذلك أن تكون لدينا نظرية صحيحة عن العدد «واحد» وأدى ذلك إلى أخطاء فى الميتافيزيقا لا تنتهى، عن وحدة الأجزاء.

٢ـ المبالغة فى تقدير القياس :

ليس القياس إلا نوعا واحدًا من أنواع الاستنباط، فالقياس لا يكاد يرد أبدًا فى الرياضة، التى هى استنباطية خالصة، نعم إنه من الممكن أن نصوغ التدليلات الرياضية فى صورة قياسية، لكننا لو فعلنا ذلك، جاء متكلفًا غاية التكلف، دون أن يكسب تلك التدليلات شيئًا من القوة على الإطلاق، خذ الحساب مثلا، فإذا اشتريت بضاعة بثمانين قرشًا، ودفعت جنيها، فما مقدار الباقى الذى استحقه عند البائع؟ إننا إذا وضعنا هذه الحسبة البسيطة فى صورة من القياس، جاء سخفا، وعمل على طمس المعالم الحقيقية التى تميز هذا النوع من التفكير، أضف إلى ذلك أنه فى داخل نطاق المنطق توجد استدلالات لا قياسية، مثل «الحصان حيوان، وإذن فرأس الحصان رأس حيوان» فالواقع أن القياس الصحيح إن هو إلا ضرب من ضروب الاستنباط، وليس فيه ما يجعله ذا أسبقية منطقية على سواه من سائر الضروب، وقد ضل الفلاسفة حين حاولوا أن يرفعوا من قدر القياس على سائر أنواع الاستنباط، ضلوا فى تفهم طبيعة التدليل الرياضى، فلما أدرك «كانت» أن الرياضة ليست قياسية، استدل من ذلك أنها تستخدم مبادئ خارجة على نطاق المنطق، ولو أنه اعتبر تلك المبادئ فى يقين المبادئ المنطقية، وإذن فقد ضل ـ كما ضل أسلافه ـ بسبب احترامه لأرسطو، ولو أن ضلاله فى هذا يختلف نوعا من ضلالهم.

٣ـ المبالغة فى تقدير الاستنباط.

اهتم الإغريق بصفة عامة بالاستنباط باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة، أكثر من اهتمام الفلاسفة المحدثين؛ ولم يكن أرسطو فى ذلك بأقل خطأ من أفلاطون؛ نعم إنه يعترف فى مواضع كثيرة بأهمية الاستقراء، وانصرف بجزء كبير من انتباهه نحو مشكلة: كيف نعلم المقدمات الأولى التى يبدأ منها الاستنباط القياس؟ إلا أنه كسائر الإغريق، أعلى شأن الاستنباط القياسى فى نظريته عن المعرفة، أكثر مما هو حقيق به؛ فنحن نسلم بأن زيدًا (مثلا) فانٍ، وقد نقول ـ فى غير دقة ـ إننا قد عرفنا ذلك عن زيد، لأننا نعرف أن كل الناس فانون؛ غير أن الذى نعرفه حقا ليس هو «كل الناس فانون» بل ما نعرفه أقرب إلى أن

يكون شيئًا كهذا: «كل من ولدوا قبل مائة وخمسين عاما مضت فانون، وكذلك معظم من ولدوا منذ أكثر من مائة عام» هذا هو المبرر الذى يجعلنا نظن بأن زيداً سيموت؛ لكن هذا التدليل استقراء وليس هو بالقياس؛ وهو أقل يقينا من النتائج القياسية، ولا يدل على أكثر من الاحتمال، لا اليقين؛ لكنه من ناحية أخرى، يمدنا بعلم جديد، على حين لا يمدنا القياس بجديد؛ إن كل الاستدلالات الهامة، خارج نطاق المنطق والرياضة البحتة، هى استدلالات استقرائية، لا قياسية؛ والاستثناءان الوحيدان فى هذا هما القانون واللاهوت، إذ كلاهما يستمد مبادئه الأولى من نص لا يوضع موضع الشك، هو كتب التشريع أو الكتاب المقدس.

ولأرسطو - فضلا عن «التحليلات الأولى» التى تعالج موضوع القياس - مؤلفات منطقية أخرى، بالغة الأهمية فى تاريخ الفلسفة؛ وأحد هذه المؤلفات، كتاب صغير عن «المقولات»؛ وقد كتب فورفوريوس - وهو من المدرسة الأفلاطونية الحديثة - شرحا على هذا الكتاب، كان له أثر ملحوظ جدًا فى فلفسة العصور الوسطى؛ لكن لنغض النظر الآن مؤقتا عن فورفوريوس، كى نحصر أنفسنا فى أرسطو.

لابد لى أن أعترف بأننى لم أستطع قط أن أفهم المقصود على وجه الدقة من كلمة «مقولة» سواء كان ذلك عند أرسطو أو عند «كانت» و «هيجل»؛ ولست شخصيا من المؤمنين بأن كلمة «مقولة» بذات نفع إطلاقا فى الفلسفة، إذ هى لا تمثل أية فكرة واضحة؛ على أرسطو يذكر من المقولات عشرا هى: الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال؛ والتعريف الوحيد الذى يقدمه لكلمة «مقولة» هو: «العبارات التى لا تكون مركبة بأية صورة من الصور؛ هى» - ثم يتبع ذلك القائمة السالفة؛ ويظهر أن معنى ذلك هو أن كل كلمة لا يكون معناها مركبا من معانى كلمات أخرى؛ تدل على جوهر أو كمية أو... إلخ؛ ولا يقترح ارسطو مبدأ يصح أن يكون أساسًا لذكر المقولات العشر التى ذكرها.

أما «الجوهر» فهو أساسًا ما لا يمكن حمله على موضوع، أو احتواؤه فى موضوع؛ ويقال عن الشىء إنه «محتوى فى موضوع» إذا استحال عليه أن يقوم

وجوده بغير الموضوع، ولو أنه لا يكون جزءًا منه؛ والأمثلة التى تساق توضيحا لذلك هى: أى حزء من علم النحو يكون حاضرًا فى أذهاننا، أو بياض معين يكون مائلا فى جسم ما؛ فالجوهر بهذا المعنى المذكور، وهو معنى أولى، يكون شيئًا جزئيًا أو فردًا معينًا من أفراد الإنسان أو الحيوان؛ لكنه بالمعنى الثانوى يكون نوعا مندرجًا تحت جنس ـ مثلاً «إنسان» و «حيوان» ـ فالنوع من هذه الأنواع يمكن أن يعد جوهرًا؛ لكن هذا المعنى الثانوى لا يثبت أمام النقد، وقد فتح الباب للمؤلفين المتأخرين، إلى كثير من الميتافيزيقا الفاسدة.

ويعنى كتاب «التحليلات الثانية» أهم ما يعنى، بمسألة لابد أن تكون مصدر قلق شديد لأنه نظرية استنباطية قياسية، وهى: كيف حصلنا على العلم بالمقدمات الأولى؟

فإنه لما كان التدليل القياسى لابد أن يبدأ من نقطة ما، فلابد أن نبدأ من شىء لم يقم عليه برهان، ثم لابد لذلك الشىء أن يكون قد جاءنا العلم به بطريقة أخرى غير البرهان القياسى؛ ولن أذكر هنا نظرية أرسطو بكل تفصيلاتها، لأنها قائمة على فكرة «الماهية» فيقول أن تعريف الشىء يكون بذكر ماهيته أى صفاته الجوهرية؛ ولقد لبثت فكرة الماهية جزءًا لا يتجزأ من كل فلسفة جاءت بعد أرسطو، حتى كان العصر الحديث؛ وهذه الفكرة ـ فى رأيى ـ مهوشة إلى حد لا يرجى معه تقويمها؛ غير أن أهميتها التاريخية تقتضينا أن نقول شيئًا عنها.

يظهر أن «ماهية» الشىء قد أريد بها «ذلك الجانب من صفاته، الذى يستحيل أن يتغير دون أن يفقد الشىء هويته» فقد يكون سقراط سعيدا آنا، حزينا آنا آخر، قد يكون صحيحًا حينا، مريضًا حينًا آخر؛ فما دام يستطيع أن يغير من هذه الصفات دون أن يبطل كونه سقراط، فلا تكون هذه الصفات جزءًا من ماهيته؛ لكننا نقول إن من ماهية سقراط أنه إنسان (ولو أن المعتنق للمذهب الفيثاغورى الآخذ بمبدأ التناسخ لا يسلم بهذا)؛ وحقيقة الأمر هى أن مسألة «الماهية» مسألة طريقة استخدام الألفاظ؛ فنحن إنما نطلق اسما بعينه، فى ظروف مختلفة، على حوادث يختلف بعضها عن بعض نوعا ما، لكننا نعدها ظواهر «شىء» معين أو «شخص» معين؛ فذلك فى واقع الأمر لا يعدو أن يكون وسيلة لغوية سهلة

اصطنعناها اصطناعًا؛ وعلى ذلك «فماهية» سقراط قوامها تلك الصفات التى إذا غابت، بطل استعمالنا لاسم «سقراط»؛ فالمسألة لغوية خالصة؛ فقد يكون للفظة ماهية، لكن الشىء يستحيل أن تكون له ماهية.

وفكرة «الجوهر» مثل فكرة «الماهية»، إن هى إلا نقل لما هو فى الحقيقة وسيلة لغوية نافعة لا أكثر، إلى عالم الميتافيزيقا؛ فقد وجدناها وسيلة هينة فى وصفنا للعالم، أن نصف مجموعة معينة من الحوادث، بأنها حوادث فى حياة «سقراط» وأن مجموعة أخرى من الحوادث، بأنها حوادث فى حياة «زيد»؛ فيؤدى بنا هذا النطق بأن «سقراط» أو «زيدًا» اسم يدل على شىء يثبت وجوده خلال بضعة أعوام، وبأن ذلك الشىء أكثر «صلابة» وأقرب إلى «الحقيقى» من الحوادث التى تقع له؛ فإذا مرض سقراط، ذهب بنا الظن إلى أن سقراط أحيانًا أخرى يكون سليم البدن، وعلى ذلك يكون وجود سقراط غير متوقف على مرضه؛ غير أن المرض ـ من ناحية أخرى ـ يتطلب شخصًا ما ليتصف به فيكون مريضًا؛ لكنه بالرغم من أن سقراط لا يلزم أن يكون مريضًا إلا أنه لابد أن يحدث له حدث ما إذا كان لنا أن نعده موجودًا؛ وإذن فليس هو فى الواقع بأكثر «صلابة» من الأشياء التى تحدث له. إن «الجوهر» إذا ما تناولناه بالتفكير الجدى، وجدناه فكرة يستحيل أن تخلو من مشكلات؛ فالمفروض فى الجوهر أنه موضوع يوصف ببضع صفات، على أن يكون شيئًا متميزًا من صفاته كلها؛ لكننا إذا أبعدنا الصفات، وحاولنا أن نتصور الجوهر قائمًا بذاته، لم نجد شيئًا قائما؛ أو بعبارة أخرى: ما الذى يميز جوهرًا من جوهر آخر؟ لا يميزه اختلاف الصفات، لأن اختلاف الصفات ـ بناء على منطق الجوهر ـ يفترض أن يكون هنالك من قبل تعدد فى الجواهر التى اختلفت صفاتها؛ فجوهران لابد ـ على ذلك ـ أن يكونا اثنين، متميزين بمجرد كونهما اثنين، دون أن يكون بينهما أى اختلاف يميز الواحد من الآخر؛ فكيف يمكن أن نعلم عنهما أنهما اثنان؟

الواقع أن «الجوهر» ما هو إلا وسيلة سهلة تعيننا على جمع الحوادث فى مجموعات؛ فماذا عسى أن نعرف عن زيد؟ إذا نظرنا إليه، رأينا طرازًا خاصًا من مزيج الألوان، وإذا أنصتنا إليه وهو يتحدث، سمعنا سلسلة من أصوات؛ ونعتقد

فيه أن لديه ـ كما لدينا ـ أفكارًا ومشاعر؛ ولكن من ذا عسى أن يكون زيد إذا غضضنا النظر عن هذه الحوادث؟ يكون مشجبًا وهميًا، فرضنا فيه أن الحوادث عالقة به، وليست الحوادث فى حقيقة أمرها بحاجة إلى مشجب تتدلى منه، أكثر مما تحتاج الأرض إلى فيل ترتكز عليه؛ إنه فى مستطاع أى إنسان أن يرى ـ فى عالم الجغرافيا وهو شبيه بما نحن الآن بصدده - بأن كلمة مثل «فرنسا» (مثلا) ليست إلا أداة لغوية نافعة، وأنه ليس ثمة شىء معين اسمه «فرنسا» بخلاف الأجزاء التى تتكون منها؛ وقل هذا بعينه عن «زيد» من الناس، فهو اسم جمع يطلق عى مجموعة من حوادث؛ فإذا فرضنا فيه أكثر من ذلك المعنى، كان اسمًا يدل على شىء نجهله كل الجهل، وبالتالى لا نكون فى حاجة إليه للتعبير عما نعلم.

واختصارًا، «فالجوهر» غلطة ميتافيزيقة، نشأت عن وصفنا للعلم وبنائه، بما نصف به الجمل وبناءها من موضوع ومحمول.

واختم القول بأن الآراء الأرسطية التى تناولناها فى هذا الفصل، كلها خطأ، إذا استثنينا نظرية القياس الصورية، وهى نظرية لا أهمية لها؛ فكل من أراد اليوم أن يدرس المنطق، سيضيع وقته عبثًا إذا درس أرسطو أو أى تلميذ من تلاميذه؛ ومع ذلك، فتآليفه فى المنطق دليل على قدرة بالغة، وكانت تنفع الإنسانية، إذا كانت قد ظهرت فى وقت كانت فيه الأصالة العقلية لا تزال نشيطة؛ لكن شاء سوء الحظ أن تظهر تلك التآليف فى نفس الوقت الذى ختمت فيه المرحلة الإبداعية من مراحل الفكر اليونانى، ولذلك، أخذها من جاءوا بعد ذلك على أنها سند يرجع إليه؛ ولما جاء الوقت الذى عادت فيه القدرة على الابتكار فى المنطق، كان أرسطو قد سيطر بنفوذه ألفى عام، وبات من العسير جدًا أن تنزله من عرشه الذى تربع عليه؛ فيكاد كل تقدم فى العصر الحديث، مما وفق إليه العلم أو المنطق أو الفلسفة، أن يكون قد خطا خطوته إلى الأمام فى كفاح يقاوم به ما يبديه أشياع أرسطو من ضروب المعارضة.

الفصل الثالث والعشرون

علم الطبيعة عند أرسطو

سأعالج فى هذا الفصل كتابين من كتب أرسطو؛ الكتاب المسمى بكتاب «الطبيعة» والآخر المسمى بكتاب «فى أجرام السماء»؛ والصلة بين هذين الكتابين قوية وثيقة؛ فثانيهما يتناول الموضوع من حيث انتهى الكتاب الأول: وقد كان للكتابين معًا أعمق الأثر، إذ كانت لهما السيادة على العلم حتى عصر جاليليو؛ فألفاظ مثل لفظتى «روح جوهرى» و «دنيوى أرضى»، مستمدة من النظريات المبسوطة فى هذين الكتابين؛ وعلى ذلك فلا مندوحة لمؤرخ الفلسفة عن دراستها، على الرغم من أنك لا تكاد تجد جملة واحدة فى أى من الكتابين، يمكن قبولها فى ضوء العلم الحديث.

ولكى نفهم آراء أرسطو فى الطبيعة ـ أو لكى نفهم آراء معظم اليونان ـ لابد لنا من الإلمام التام بما تقوم عليها تلك الآراء من بطانة خيالية؛ فلكل فيلسوف ـ فضلا عما يتقدم به إلى العالم من نسق صورى فلسفى ـ نسق آخر من الآراء، أسهل بكثير من نسقه الفلسفى؛ وربما كان الفيلسوف نفسه على غير وعى بهذا النسق الثانى؛ ولو ألم به، فالأرجح أن يتبين لنفسه أنها آراء لا تغنى من الحق شيئًا؛ لذلك تراه يخفيها، ليبدى للناس نسقًا آخر من آرائه يموه به على الحقيقة؛ وهو يؤمن بصدق ما يبديه للناس، لأنه شبيه بنسقه الفج الذى أخفاه، وهو يطالب الناس بالأخذ به، لأنه يتوهم أنه قد صاغه يستحيل معها أن يجد فيه الناقد

مغمزًا؛ ومصدر التمويه هذا، هو محاولته نبذ الآراء المنبوذة، لكن هذا وحده يستحيل أن يؤدى بنا إلى نتيجة إيجابية؛ إذ هو على أحسن الأحوال، يدل على أن نظرية ما قد تكون صادقة، دون أن يبين أنها حتما صادقة، ولئن انتهى الفيلسوف إلى نتيجة إيجابية، فهى راجعة إلى تصوراته السابقة الوهمية، أو ما يسميه سنتيانا «بالإيمان الحيوانى»؛ مهما يكن الفيلسوف نفسه على غير وعى بحقيقة موقفه فى ذلك.

والبطانة الخيالية عند أرسطو فيما يختص بعلم الطبيعة تختلف عن مقابلتها عند الباحث الحديث؛ فالناشئ اليوم يبدأ بالميكانيكا، وهى تدل بمجرد اسمها على أنها متصلة على نحو ما بالمكنات؛ فهو يألف السيارات والطيارات، ولا يتوهم أبدًا، حتى فى أعتم زوايا خياله اللاشعورى، أن السيارة تحتوى على حصان أو نحوه فى داخلها؛ ولا أن الطيارة تطير لأن جناحيها جناحا طائر فيهما قوى سحرية؛ فقد فقدت صنوف الحيوان أهميتها فى تصورنا الخيالى للعالم، ذلك العالم الذى يقف فيه الإنسان بمفرده تقريبًا، موقف السيد الذى يتحكم فى بيئة توشك ألا يكون فيها حياة؛ وتسلس له قيادها إلى حد بعيد.

أما اليونانى إذا ما حاول أن يفسر الحركة تفسيرًا علميًا، فيبعد جدًا أن يطرأ على باله الرأى الميكانيكى الصرف، إذا استثنيت من اليونان طائفة قليلة من النوابغ، أمثال ديمقريطس وأرشميدس؛ فقد بدا لليونانى أن ثمة مجموعتين من الظواهر هامتين: هما حركات الحيوان وحركات الأجرام السماوية؛ إن العالم فى عصرنا الحديث ينظر إلى جسم الحيوان على أنه مكنة غاية فى دقة التركيب، بنيت بناء شديد التعقد فى عناصره الطبيعية الكيماوية؛ وكل كشف جديد هو عبارة عن تضييق مسافة الخلف الظاهرى التى تفصل الحيوان عن الآلات؛ لكن اليونانى قد ظن أن الأقرب إلى المعقول هو أن نشبه الحركات التى تبدو خلوًا من الحياة، بحركات الحيوان؛ ولا يزال الطفل اليوم يفرق بين الحيوانات الحية وسائر الأشياء، لكون الأولى تتحرك من تلقاء نفسها؛ وهذه الخصيصة فى الحيوان، هى التى أوحت إلى كثير من اليونان، وإلى أرسطو بصفة خاصة، أنها تصلح أن تكون أسًسا لنظرية عامة فى علم الطبيعة.

ولكن ماذا تقول فى الأجرام السماوية ؟ إنها تختلف عن صنوف الحيوان بانتظام حركاتها، وقد يكون ذلك راجعًا إلى علوها عن الحيوان فى درجات الكمال؛ فكل فيلسوف يونانى قد لقن فى طفولته أن الشمس والقمر إلاهان، مهما كان رأى هؤلاء الفلاسفة فى الشمس والقمر حينما بلغوا سن النضج؛ فقد أتهم أنا كسجوراس بالخروج على الدين حينما ظن أن الشمس والقمر ليسا جسمين حيين؛ وكان من الطبيعى لدى الفيلسوف الذى لم يعد ينظر إلى الأجرام السماوية نفسها أنها كائنات إلهية، أن يذهب إلى أنها تتحرك بإرادة كائن إلهى، يتصف بحب الهلينيين للنظام والبساطة الهندسية؛ وعلى ذلك يكون المصدر النهائى لكل ضروب الحركة، هو «الإرادة»: فهى «الإرادة» المتقلبة الأهواء التى لأفراد الإنسان والحيوان على هذه الأرض، أما فى السماء فهى «الإرادة» التى لا يطرأ عليها تغير، وهى إرادة الصانع الأعلى.

ولست أزعم أن هذا الرأى يصدق على كل ما أورده أرسطو فى كلامه من تفصيلات؛ إنما الذى أزعمه هو أن هو ما يصور لنا البطانة الخيالية التى صدر عنها، ويمثل شيئًا قريبًا من النظرية التى كان يتوقع أن يجد برهان صدقها، حين أخذ فى بحوثه العلمية.

فلنبدأ الآن . بعد هذه المقدمات التمهيدية . فى دراسة ما قاله أرسطو فعلا.

علم الطبيعة (الفيزيقا) عند أرسطو، هو العلم الذى يبحث فيما أسماه اليونان بكلمة، لو ترجمناها إلى لغتنا كان معناها «الطبيعة» (بمعنى الجبال والأنهار وما إلى ذلك . العرب) فليس معنى علم الطبيعة (الفيزيقا) عندهم. بمطابق للمعنى الذى نفهمه نحن اليوم من هذه الكلمة أتم تطابق، فما نزال نحن اليوم نتحدث عن «العلم الطبيعى» و «التاريخ الطبيعى» لكن كلمة طبيعة بمفردها على ما فيها من عدم تحدد المعنى المقصود . فلما نعنى بها اليوم ما كان يعنيه اليونان من مقابلتها عندهم، لأن الكلمة اليونانية كانت تعنى فيما تعنيه النمو، فيجوز للقائل أن يقول إن «طبيعة» ثمرة البلوط أن تنمو فتصبح شجرة من شجر البلوط، وعندئذ يكون استعماله للكلمة بالمعنى الأرسطى، فأرسطو يقول إن «طبيعة»

الشىء هى غايته، أى هى ذلك الذى من أجله ووجد الشىء؛ وعلى ذلك تكون كلمة «طبيعة» غائية فى فحواها؛؛ فبعض الأشياء موجود بطبيعته، وبعضها موجود لأسباب أخرى؛ فالحيوان والنبات والأجسام البسيطة (العناصر) موجودة بالطبيعة، لها مبدأ محرك فى باطنها (كلمة حركة فى اليونانية تشمل معنى أوسع من معنى هذه الكلمة عندنا، لأن الحركة كانت تشمل فى معناها - فضلا عن الانتقال من مكان إلى مكان. معنى التغير فى صفات الشىء أو فى حجمه)؛ فالطبيعة عامل على أن يكون المتحرك متحركاً أو الساكن ساكنًا ويكون للأشياء «طبيعة» لو كان فى داخلها مبدأ ينشئ لها الحركة والسكون؛ وعبارة «وفق الطبيعة» يصدق على هذه الأشياء ذات «الطبيعة» وما لها من صفات جوهرية (ومن هذه الوجهة من النظر، جاء تعبيرنا اليوم عن الشىء بأنه غير طبيعى، حين نقصد أن نعبر عن سخطنا عليه)؛ والطبيعة كائنة فى صورة الشىء أكثر منها فى مادته، فما هو لحم بالقوة أو عظم بالقوة، لا يكون قد اكتسب طبيعته الخاصة بعد؛ والشىء يزيد إمعانا فى إظهار نفسه، إذا ما بلغ تحقيق طبيعته ؛ والظاهر أن هذه النظرة كلها، قد نشأت فى عقولهم بإيحاء من علم الحياة (البيولوجيا): إذا إن ثمرة البلوط، هى «بالقوة» شجرة من أشجار البلوط.

وتندرج الطبيعة تحت طائفة الأسباب التى من شأنها أن تفعل فعلها من أجل غاية معينة؛ ويؤدى هذا الرأى بأرسطو إلى مناقشة وجهة النظر القائلة بأن الطبيعة تعمل بالضرورة، دون أن يكون لها غاية تهدف لها، ثم مناقشة الرأى المتفرع عن هذا المذهب، وهو الرأى بأن البقاء للأصلح على الصورة التى وضعه فيها أمباذقليس؛ فيقول أرسطو إن هذا الرأى لا يمكن أن يكون صوابا، لأن الأشياء تحدث بطرق محددة. وإذا ما تمت حلقات سلسلة، كانت كل الحلقات السابقة وسائل للوصول إلى الحلقة الختامية؛ فالشىء يكون «طبيعيًا» إذا كان من صفاته أنه «يبلغ حد تمامه بحركة متصلة أنشأها فيه مبدأ داخلى» (٩٢١ ب)

إن هذا التصور بأكمله «للطبيعة». على الرغم من أنه فيما يظهر ملائم أتم الملائمة لتعليل ظاهرة النمو فى الحيوان والنبات؛ إلا أنه فيما يظهر ملائم أتم

الملاءمة لتعليل ظاهرة النمو فى الحيوان والنبات؛ إلا أنه قد أصبح على مر السنين، عقبة كأداء فى سبيل تقدم العلم، ومصدرًا لأخطاء كثيرة فى علم الأخلاق، بل لا يزال ضرره قائمًا فى علم الأخلاق حتى اليوم.

فأرسطو يقول إن الحركة هى تحقيق موجودًا بالقوة؛ وهذه النظرة معينة من اوجه كثيرة، منها أنها متناقضة مع نسبية الحركة الانتقالية؛ لأنه إذا تحركت ا نسبيًا نحو ب، فكذلك ب تتحرك حركة نسية نحو ا؛ ولا معنى لقولنا إن أحدهما متحرك والآخر ساكن؛ إن الكلب إذا أمسك بعظمة، فقد يبدو للإدراك الفطرى أن الكلب متحرك بينما العظمة تظل ساكنة (حتى يمسك بها الكلب) وأن الحركة تسير نحو غاية، وهى أن تتحقق «طبيعة» الكلب؛ لكن ثبت أن هذه الوجهة من النظر، لا يمكن تطبيقها على المادة الميتة،، وأن فكرتنا عن «غاية» مقصودة لا تفيد شيئًا قط لما نريده من علم الطبيعة؛ ولو شئت الدقة العلمية، فقل إن الحركة يستحيل النظر إليها إلا على أنها نسبية.

ويرفض أرسطو التسليم بوجود الفراغ، على خلاف ليوقيوس وديمقريطس؛ ثم تراه بعدئذ ينتقل إلى تناول موضوع الزمن بكلام عجيب؛ فيقول إن الحكم بأن الزمن لا وجود له جائز إذ هو متألف من ماض ومستقبل، والماضى لم يعد له وجود،، والمستقبل لم يوجد بعد؛ لكنه مع ذلك يرفض هذا الرأى، ويقول إن الزمن حركة تصلح أن تعد وحداتها (ولسنا ندرى فى وضوح لماذا يعتبر العد شرطا جوهريًا)؛ ثم يمضى فيقول إننا على حق إذا سألنا هل يمكن للزمن أن يقوم وجوده بغير نفس، مادام من المستحيل أن يوجد شىء صالح للعد، دون أن يكون بجانبه شخص يعد،، والزمن يتضمن العد؛ فالظاهر إنه يتصور الزمن كذا من الساعات أو الأيام أو السنين؛ وهو يضيف إلى ذلك قوله إن بعض الأشياء أزلية أبدية بمعنى أنها لا تقع حادثة فى الزمن؛ ومن الجائز أنه يقصد بذلك أشياء كالأعداد مثلا. لقد دام وجود الحركة منذ الأزل، وسيظل وجودها قائمًا إلى الأبد، إذ يستحيل قيام الزمان بغير حركة، والرأى مجمع على أن الزمان أزلى غير حادث، يستحيل قيام الزمان بغير حركة.، والرأى مجمع على أن الزمان أزلى

غير حادث، إلا أفلاطون ؛ ولقد اضطر أتباع أرسطو من المسيحيين أن ينشقوا عليه فى هذه النقطة، إذ نص الإنجيل على أن للكون بداية.

وينتهى كتاب «الطبيعة» بتدليل يؤيد وجود محرك لا يتحرك، وقد تناولناه بالبحث فى عرضنا لكتاب «الميتافيزيقا»؛ فهنالك محرك واحد لا يتحرك، وهو الذى يسبب الحركة الدائرية مباشرة؛ والحركة الدائرية هى الحركة الأولية، وهى الحركة الوحيدة التى يمكن أن تكون متصلة ولا نهائية؛ والمحرك الأول ليس له أجزاء، ولا أبعاد، وهو موجود عند المحيط الخارجى للعالم.

وما دمنا قد بلغنا بحديثنا هذه الخاتمة، فلننتقل إلى ما يقوله فى أجرام السماء.

إن رسالته «فى أجرام السماء» تعرض نظرية ممتعة وبسيطة؛ فالأشياء الكائنة تحت فلك القمر معرضة للتولد والفسد؛ أما هو فى القمر وما فوقه، فلا يطرأ عليه تكون ولا هو قابل للفناء؛ والأرض. وهى كرية الشكل - كائنة فى مركز الكون؛ وكل ما هو تحت فلك القمر، مؤلف من العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار؛ لكن ثمة عنصراً خامساً منه تتألف أجرام السماء؛ والحركة الطبيعية للعناصر الأرضية تتجه اتجاها مريعا، أما الحركة لطبيعية للعنصر الخامس فاتجاهها دائرى؛ فالسماوات تامة الدائرية؛ والأجواز العليا منها أكثر قدسية من الأجواز السفلى؛ وليست النجوم والكواكب مكونة من نار، بل قوامها هذا العنصر الخامس، وحركتها راجعة إلى حركة الأفلاك التى هى تابعة لها (نجد هذا الكلام كلمة فى قالب شعرى فى قصيدة دانتى «الفردوس»).

وليست العناصر الأرضية الأربعة أبدية أزلية، بل هى متولدة بعضها من بعض. فالنار غاية فى الخفة، بمعنى أن حركتها الطبيعية متجهة دائمًا إلى أعلى، والأرض غاية فى الثقل، والهواء أميل إلى الخفة، والماء أميل إلى الثقل.

ولقد نشأت عن هذه النظرية مشكلات كثيرة للعصور المتأخرة، فالشهب التى حسبت قابلة للفناء، كان لابد أن تنسب إلى العالم الواقع دون فلك القمر؛ لكن عاد الناس فتبينوا فى القرن السابع عشر أن تلك الشهب تدور فى أفلاك حول

الشمس، وقلما تدنو من الأرض ودنو القمر منها؛ ولما كانت الحركة الطبيعية للأجسام الأرضية تسير فى اتجاه مربع، فقد ذهب الناس إلى أن القذائف التى يقذف بها فى اتجاه أفقى، تسير فى خط مدى فترة معينة، ثم تنثنى فجأة نحو الأرض فى اتجاه عمودى؛ حتى أن جاليليو حين قال إن القذيفة تتحرك فى قطاع منحن،، دهش لقوله هذا زملاؤه من أتباع أرسطو؛ ثم كان لابد لكوبرنيق، وكبلر، وجاليليو، أن يناهضوا أرسطو والإنجيل معًا، بقولهم إن الأرض ليست مركزًا للكون، بل تدور حول نفسها مرة كل يوم،، وتدور حول الشمس مرة كل عام.

وننتقل الآن إلى موضوع أعم، فنقول: إن علم الطبيعة الأرسطى لا يتفق مع ما يسمى عند نيوتن «بالقانون الأول للحركة» الذى كان جاليليو أول من أخذ به؛ ومؤدى هذا القانون أن أى جسم متحرك، إذا ترك بنفسه، ظل متحركا فى خط مستقيم بسرعة منتظمة؛ وعلى ذلك فلا حاجة إلى أسباب خارجية لتعليل الحركة نفسها، إنما الأسباب مطلوبة لتعليل تغيير اتجاه الحركة أو تغيير سرعتها؛ فالحركة الدائرية التى عدها أرسطو «طبيعية» للأجرام السماوية، تتضمن تغييراً دائماً فى اتجاه الحركة، وإذن فهى تتطلب قوة متجهة نحو مركز الدائرة، كما هى الحال فى قانون نيوتن عن الجاذبية.

وأخيرًا، ولم نجد لنا مندوحة عن نبذ النظرية القائلة بأن أجرام السماء أزلية أبدية غير قابلة للفناء؛ فلئن كانت الشمس والنجوم طويلة الأعمار، إلا أنها لا تعيش إلى الأبد. فهى قد تولدت عن سديم، وستكون نهايتها إما انفجارًا أو برودة تفنيها؛ إنه ليس فى العالم المرئى شىء واحد بمنجاة من التغير والفناء؛ أما العقيدة الأرسطية التى تختلف وهذا الرأى، فهى - رغم قبول المسيحيين فى العصور الوسطى لها - وليدة العبادة الوثنية للشمس والقمر والكواكب.

الفصل الرابع والعشرون

الرياضة والفلك عند اليونان الأولين

سأتناول الرياضة بالحديث فى هذا الفصل، لا باعتبارها موضوعًا قائمًا بذاته، بل سأتناولها فى علاقتها بالفلسفة اليونانية ـ وهى علاقة جد وثيقة، خصوصًا بالنسبة لأفلاطون؛ فلقد تجلت قدرة اليونان فى الرياضة والفلك بأظهر مما تجلت به فى أى موضوع آخر؛ فلئن أمكن للأذواق المختلفة أن تتفاوت ارتفاعًا وانخفاضًا فى تقديرها لما أداه اليونان فى الفن والأدب والفلسفة، فما أدوه فى الهندسة ليس محلا للشك من حيث قيمته عند إنسان؛ نعم إنهم قد استمدوا شيئًا فى ذلك من مصر، واستمدوا أقل منه من بابل، غير أن ما استمدوه من هذين المصدرين ـ فى الرياضة ـ كان فى معظمه قواعد ساذجة، وما استمدوه منهما فى الفلك كان مدَوَّنات بمشاهدات امتدت على فترات من الزمن طويلة الآماد؛ ويكاد يكون فن البرهان الرياضى نباتًا يونانيًا خالصًا.

إنه لتُروى لنا قصص كثيرة ممتعة ـ والأرجح أنه لا تصور واقعًا تاريخيًا ـ تبيّن كيف كانت بعض المشكلات العلمية حافزًا على الأبحاث الرياضية؛ وأسبق هذه القصص فى الزمن، وأكثرها بساطة، يُعزى إلى طاليس، وذلك أن الملك قد طَلَبَ إليه أثناء مقامه فى مصر، أن يحسب له ارتفاع الهرم، فانتظر طاليس حتى جاءت الساعة التى كان ظله فيها مساويًا لطوله؛ وعندئذ قاس ظل الهرم الذى كان بالطبع مساويًا لارتفاعه؛ ويقال إن قوانين المنظور قد دُرست أول ما دُرست

على يدى عالم الهندسة «أجاثار كوس» لكى يرسم الرسوم المسرحية لتمثيليات أسخيلوس؛ وكذلك حُلَّتْ مسألة حساب المسافة التى تبعدها السفينة عن الشاطئ حلا صحيحًا فى عصر باكر، ويُنسب حلها إلى طاليس؛ ومن أعظم المشكلات التى شغلت علماء الهندسة من اليونان، مسألة تضعيف المكعب؛ ويقال إن أول ظهور هذه المشكلة، كان بناء على طلب الكهنة فى أحد المعابد، إذ طلبت إليهم الراعية الناطقة بلسان إله ذلك المعبد، أن يصنعوا للإله تمثالا يساوى التمثال الموجود مرتين؛ فأول ما خطر ببالهم أن يُضعفوا كل أبعاد التمثال، لكنهم تبينوا أن ذلك يؤدى بهم إلى تمثال يساوى فى حجمه حجم التمثال القائم ثمانى مرات، وفى ذلك نفقات أكثر مما يأمر به الإله؛ فأرسلوا رسولا إلى أفلاطون يسأله إن كان فى أكاديميته أحد فى مستطاعه أن يحلّ لهم هذه المسألة؛ فتناوله علماء الهندسة بالدرس، ولبثوا فى درسهم إياها قرونًا، حتى لقد أنتجت دراستهم هذه نتائج كثيرة غاية فى القيمة، لكنها جاءت عرضًا أثناء قيامهم بالبحث، على المسألة بالطبع، إن هى إلا حساب الجذر التكعيبى للعدد ٢.

وكان الفيثاغوريون الأولون هم أول من عرفوا الجذر التربيعى للعدد ٢ ـ وهذا هو أول ما استكشفوه من الأعداد الصماء ـ ولقد انتهجوا للوصول إلى أقرب قيمة ممكنة من الجذر المطلوب، طرائق تدل على درجة عالية من النبوغ؛ وأفضل الطرق التى انتهجوها فى ذلك ما يأتى: كوّن صفين من أعداد، وأطلق عليهما صف أ، وصف ب؛ وكل من الصفين يبدأ بالعدد ١؛ أما فى الصف أ فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع الرقمين السالفين مباشرة فى كلا العمودين أ، ب؛ وأما فى الصف ب فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع ضعف الرقم السالف مباشرة فى العمود أ ونفس الرقم السالف فى ب؛ وبذلك تكون الست خطوات الأولى فى عمودى أ، ب هى كما يلى: (١، ١) (٢، ٣) (٥،٧) (١٢، ١٧) (٢٩، ٤١) (٧٠، ٩٩) ـ فترى فى كل زوج من هذه الأزواج أن $أ^{٢} - ب^{٢}$ = إما ١ أو ـ ١؛ على ذلك يكون $\frac{ب}{أ}$ هى الجذر التربيعى للعدد ٢ تقريبًا، وهذا التقريب يزداد فى كل خطوة من الخطوات؛ وللقارئ أن يطمئن بأن مربع $\frac{٩٩}{٧٠}$ قريب جدًا من العدد ٢.

وأما فيثاغورس الذى ما ينفكّ يكتنفه الغموض، فيصفه پروقلس بأنه من جعل الهندسة عنصرًا من عناصر التربية الحرة؛ ويذهب ثقاتٌ كثيرون منهم «سير تومس هيث[1]» إلى أن المرجَّح أن يكون هو، الذى اهتدى إلى النظرية المعروفة باسمه، وهى القائلة بأن المربع المنشأ على الضلع المقابل للزاوية القائمة فى المثلث القائم الزواية، يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين؛ وعلى كل حال فقد عرف الفيثاغوريون هذه النظرية فى وقت بعيد فى القِدم، كما عرفوا كذلك أن مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين.

ودرس ثيودورس المعاصر لسقراط الأعداد الصماء فيما عدا الجذر التربيعى للعدد ٢، درسها فى حالات معينة، ثم درسها بصفة عامة تياتيتوس الذى كان معاصرًا تقريبًا لأفلاطون، إذ كان يتقدمه فى السن بعض الشىء؛ وكتب ديمقريطس رسالة فى الأعداد الصماء، لكننا لا نعرف إلا قليلا جدًا عما تحويه تلك الرسالة؛ واهتم أفلاطون بهذا الموضوع اهتمامًا شديدًا؛ ويذكر ما أدّاه فى الموضوع ثيودورس وتياتيتوس من مجهود يذكر فى محاورته المسماة باسم هذا الأخير؛ وهو يقول فى «النواميس» (٨١٩ ـ ٨٢٠) إن الجهل الشائع بهذا الموضوع عار يشين، ويشير إلى أنه هو نفسه لم يبدأ معرفة شىء عنه إلا فى وقت متأخر من حياته؛ ولا شك أن قد كان للموضوع أثر خطير فى الفلسفة الفيثاغورية.

ومن أهم النتائج التى ترتبت على استكشاف الأعداد الصماء ابتكار يودوكسوس (حوالى ٤٧٠ ـ حوالى ٣٥٥ ق. م) للنظرية الهندسية فى التناسب؛ فلم يكن للتناسب قبله إلا النظرية الحسابية؛ وبناء على هذه النظرية، تكون النسبة بين أ، ب مساوية للنسبة بين جـ، د إذا كان تكرار د عدد أ من المرات يساوى جـ عدد ب من المرات؛ وهذا التعريف ـ إذا غضضنا النظر عن وجود نظرية حسابية خاصة بالأعداد الصماء ـ لا ينطبق إلا على الأعداد غير الصماء؛ فجاء يودوكسوس وتقدم بتعريف جديد لا يخضع لهذا التحديد، وصاغه على نحو يوحى بأساليب التحليل الحديثة؛ ولقد طوّر إقليدس هذه النظرية، التى نلمس فيها جمالاً منطقيًا رائعًا.

وكذلك ابتكر يودوكسوس «طريقة إفناء الفرق» ـ أو ابتكرها غيره وهو الذى بلغ حدَّ كمالها، وهى الطريقة التى استخدمها عندئذ أرشميدس بنجاح عظيم؛

فقد كانت هذه الطريقة أول بشير بالحساب التكاملى، فخذ مثلا لذلك حساب مساحة الدائرة، فيمكنك أن ترسم داخل الدائرة سداسيًا منتظمًا، أو اثنا عشريا منتظمًا، أو شكلا منتظم الأضلاع فيه ألف ضلع أو مليون؛ ومساحة مثل هذا الشكل ذى الأضلاع الكثيرة ـ مهما كثرت أضلاعه ـ تكون متناسبة مع المربع المنشأ على قطر الدائرة؛ وكلما زاد عدد أضلاع الشكل ذى الأضلاع الكثيرة، ازداد قربًا من الدائرة؛ وتستطيع أن تبرهن على أنك إذا مازدت من أضلاع المضلع بالقدر الكافى؛ اختلفت مساحته عن مساحة الدائرة اختلافا يقل عن اختلاف مساحته فى أية حالة سابقة، مهما كان الفرق بينهما فى الحالة السابقة ضئيلا؛ ولهذا لزم استخدام «بديهية أرشميدس» ومعنى هذا (فى لغة مبسطة بعض الشىء) أننا إذا نَصَّفْنا الكمية الأكبر من كميتين معلومتين، ثم نصَّفْنا النصف، ثم مضينا فى تنصيف النصف، وصلنا فى آخر الأمر إلى كمية تقل عن الكمية الأصغر من بين الكميتين المعلومتين فى صورتهما الأولى؛ وبعبارة أخرى، إذا كانت أ أكبر من ب، كان هنالك عدد صحيح ن، بحيث تكون ٢ ب أكبر من أ.

وقد تؤدى طريقة إفناء الفرق أحيانًا إلى نتيجة مضبوطة، كما حدث فى تربيع القطاع التكافؤى على يدى ارشميدس، وأحيانًا أخرى لا تؤدى هذه الطريقة إلا إلى تقريبات تزداد قربًا فى كل مرة، كما يحدث فى تربيع الدائرة؛ ومسألة تربيع الدائرة هى نفسها مسألة تحديد النسبة بين محيط الدائرة وقطرها، وهو ما نسميه بالنسبة التقريبية ط؛ وقد استخدم أرشميدس فى حسابه العدد التقريبى ٢٢/٧ ؛ فيرسمه مضلعًا ذا ٩٦ ضلعا داخل الدائرة، ومضلعا بنفس عدد الأضلاع خارج الدائرة، برهن على أن ط أقل من ٣ ١/٧ وأكبر من ٣ ١٠/٧١؛ وتستطيع أن تستخدم الطريقة فى زيادة التقريب إلى أى حد شئت؛ وذلك هو كل ما تستطيعه أية طريقة فى هذه المشكلة؛ وترجع طريقة استخدام مضلع داخل الدائرة وآخر خارجها، لحساب النسبة التقريبية إلى أنتيفون الذى كان معاصرًا لسقراط.

عاش إقليدس ـ الذى كان كتابه ما يزال حين كنت صبيا هو الكتاب المدرسىّ الوحيد المعترف به فى الهندسة لدراسة التلاميذ الصغار ـ عاش فى الإسكندرية

حوالى سنة ٣٠٠ ق. م، أى بعد موت الإسكندرية وأرسطو بأعوام قلائل؛ ولم يكن هو المبتكر لمعظم ما جاء فى كتابه «المبادئ» أما ترتيب القضايا، والبناء المنطقى، فيرجع إليه هو إلى حد كبير؛ وكلما ازداد الدارس للهندسة إمعانًا فى دراسته، ازداد إعجابا بما بذله إقليدس من مجهود؛ فطريقة معالجته للخطوط المتوازية على أساس بديهية المتوازيات المعروفة، لها حسنتان، أولاهما تطبيق الاستدلال القياسى فى صرامته، ثانيهما عدم طمس مواضع التشكك فى الفرض الأول الذى يبدأ منه الاستدلال؛ وهو يجتنب فى نظرية التناسب التى يقفو فيها أثر يودوكسوس، كل الصعاب المتصلة بمسألة الأعداد الصماء، وذلك باستخدامه طرقا شبيهة فى أساسها بالطرق التى أدخلها فيراشتراس فى المنهج التحليلى الذى عرف به القرن التاسع عشر، ثم ينتقل إقليدس بعد ذلك إلى نوع من الجبر الهندسى، فيعالج فى الكتاب العاشر موضوع الأعداد الصماء؛ وبعدئذ يمضى إلى تناول الهندسة الفراغية بالدراسة، منتهيا بذلك إلى طريقة إنشاء الأجسام المنتظمة، التى جاء تياتيتوس بعدئذ وأكمل مواضع النقص فيها، وهى الطريقة التى اصطنعها أفلاطون فى محاورة «طماوس».

إنه لا شك فى أن كتاب «المبادئ» لإقليدس من أعظم ما كتِبَ فى العالم كله من كتب، وهو من أكمل الآثار التى يتجلى فيها الفكر اليونانى، ولو أنه بالطبع معيب بالعيوب التى يتسم بها الفكر اليونانى كله: فالمنهج قياسى خالص، وليس فيما يحتويه سبيل لتحقيق الفروض الأولى التى تبدأ عملية الاستدلال؛ فتلك البدايات المفروضة، كان الفرض فيها أن تكون بديهية لا تحتمل شكا؛ حتى جاء القرن التاسع عشر بهندسته اللا إقليدية، فتبين أن تلك البديهيات المفروضة ربما تكون خطأ من بعض نواحيها، والمشاهدة وحدها هى التى تقرر إن كانت خطأ أو صوابا.

وترى فى إقليدس ذلك الاحتقار للمنفعة العلمية الذى كان أفلاطون قد بثه فى النفوس، فيروى أن تلميذًا سأله بعد سماعه برهانا هندسيًا، ماذا عسى أن يجنى الدارس من دراسة الهندسة؟ وعندئذ نادى إقليدس عبدًا، وقال له: «أعط لهذا الشاب قرشًا، مادام يتطلب الكسب مما يدرسه»؛ ومع ذلك فهذا الاحتقار

للممارسة العلمية لآرائهم النظرية، كان له ما يبرره وجهة نظر براجماتية؛ ففى عصر الإغريق، لم يُدر فى خلد إنسان أن للقطاعات المخروطية أى نفع؛ حتى جاء جاليليو أخيرًا فى القرن السابع عشر ووجد أن القذائف تتحرك فى أوتار قطاعية، ووجد كبلر أن الكواكب تسير فى أفلاك بيضية؛ وهكذا تبين بغتة أن العمل الذى عمله اليونان مدفوعين بحبهم الخالص للتفكير النظرى، يمكن أن يتخذ مفتاحًا لعالم الحروب وعلم الفلك.

وكان الرومان أكثر اشتغالا بالأمور العلمية من أن يقدروا إقليدس حق قدره؛ وأول من ذكره منهم هو شيشرون، ولم يكن فى زمنه ـ على الأرجح ـ ترجمة لاتينية لإقليدس؛ بل إننا لا نملك مُدَوَّنا واحدًا لأية ترجمة لاتينية له قبل بيثيوس (حوالى ٤٨٠ بعد الميلاد)؛ وكان العرب أكثر تقديرًا له، إذ أعطى الإمبراطور البيزنطى للخليفة نسخة حوالى ٧٦٠ ميلادية، فترجمت إلى العربية فى عهد هارون الرشيد سنة ٨٠٠٠ ميلادية؛ وأول ترجمة لاتينية باقية لدينا، هى التى ترجمها عن العربية «أدلارد» من بلدة «باث» سنة ١١٢٠ ميلادية ومنذ ذلك التاريخ أخذت دراسة الهندسة تستعيد الحياة شيئًا فشيئًا فى بلاد الغرب، ولو أنها لم تتقدم تقدما له خطره إلا فى العهد المتأخر من أعوام النهضة.

وانتقل الآن إلى علم الفلك الذى برع فيه اليونان براعتهم فى الهندسة؛ وكان البابليون والمصريون قبل اليونان، قد وضعوا أساس هذا العلم بمشاهداتهم التى امتد بها الأجل قرونا عدة؛ فدونت الحركات الظاهرة للكواكب، ولو أنهم لم يكونوا يعلمون أن نجمة الصباح ونجمة الغروب هى نجمة واحدة بعينها؛ واهتدوا إلى وجود دورة فى الكسوف والخسوف، هذا مؤكد بالنسبة للبابليين، ومرجح بالنسبة للمصريين، ومن علمهم بتلك الدورة استطاعوا أن يتنبأوا بخسوف القمر تنبؤًا يمكن الركون إلى صحته إلى حد كبير، لكنهم لم يستطيعوا ذلك بالنسبة لكسوف الشمس، لأن الكسوف لم يكن دائمًا يُرى من نقطة معينة؛ ونحن مدينون للبابليين بقسمة الزاوية القائمة تسعين درجة، وقسمة الدرجة ستين دقيقة؛ وكان بهم شغف بالعدد ستين، حتى لقد أقاموا على أساسه بناء أعدادهم؛ كما كان باليونان ميل إلى نسبة الحكمة التى يبديها الرواد من رجالهم، إلى رحلاتهم فى أرض

مصر، غير أن ما وصل إليه العالم فعلا من علم ما قبل اليونان، كان جد ضئيل؛ ومع ذلك فتنبؤ طاليس بالكسوف، مثلٌ يساق لتأثره بأبناء البلاد الأخرى؛ وليس لدينا ما يبرر افتراضنا بأنه أضاف شيئا على الإطلاق لما تعلمه من المصريين والبابليين، وإن هى إلا ضربة من الحظ الموفق أن ثبت صدق الكسوف الذى تنبأ به.

ولنبدأ حديثنا بذكر طائفة من أقدم الكشوف العلمية والفروض الصحيحة؛ فقد ارتأى أنكسمندر أن الأرض تقف مطلقة فى الفضاء ، وليست ترتكز على شىء؛ وقد كان أرسطو[1] فى معظم الأحيان يعارض أحسن الفروض العلمية فى عصره، فعارض نظرية أنكسمندر القائلة بأنه لما كانت الأرض فى مركز الكون، فهى ثابتة، إذ لا مبرر لها أن تتحرك فى اتجاه دون آخر؛ وبنى اعتراضه على أنه لو صدق هذا الرأى، لتحتم على الشخص الذى يقف فى مركز دائرة، وُضِعَ الطعام فى مواضع مختلفة من قطرها، أن يموت جوعًا، إذ لا يكون لديه المبرر الذى يختار به جزءًا من الطعام دون جزء؛ ونعود فنرى هذه الحجة مذكورة فى الفلسفة الإسكولائية، لا فيما يتعلق بعلم الفلك، بل فى مناقشتهم لحرية الإدارة؛ وهى تظهر عند الإسكولائيين فى صورة قصة «حمار بوريدان» الذى لم يكن فى مقدوره أن يختار حزمة من حزمتين من العلف، وضعتا على مسافتين متساويتين من ناحية اليمين وناحية اليسار، فمات الحمار جوعًا.

والأرجح أن يكون فيثاغورس أول من فكر بأن الأرض كُرِيَّةٌ، غير أن الأدلة التى ساقها على ذلك كانت (على ما نظن) أقرب إلى الأدلة الجمالية منها إلى البراهين العلمية؛ ومع ذلك فسرعان ما كُشف عن هذه البراهين العلمية؛ واهتدى أنا كسجوراس إلى أن القمر يضىء بأشعة منعكسة؛ وقدّم للناس النظرية الصحيحة فى تعليل الكسوف والخسوف؛ ولكنه لم يزل على الظن الشائع بأن الأرض مسطحة، ثم استنتج الفيثاغوريون من شكل ظل الأرض فى حالات الخسوف القمرى، استنتاجا قاطعًا يؤيد كرِّيةَ الأرض؛ بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، واعتبروا الأرض كوكبا بين سائر الكواكب؛ ويقال إنهم علموا من فيثاغورس نفسه، بأن نجمة الصبح ونجمة الغروب هما فى الواقع اسمان على نجم بعينه، وذهبوا إلى أن الكواكب كلها، بما فيها الأرض، تسير فى أفلاك مستديرة، لا حول

الشمس، بل حول «النار المركزية»؛ وعرفوا أن القمر يواجه الأرض دائمًا بوجه واحد لا يتغير؛ كما ظنوا أن الأرض تواجه «النار المركزية» بوجه واحد لا يتغير كذلك؛ ولما كانت أقاليم البحر الأبيض المتوسط فى رأيهم تقع فى وجه الأرض البعيد من النار المركزية، كانت هذه النار المركزية غير مرئية أبدًا لهذه الأقاليم؛ وأطلقوا على النار المركزية اسم «بيت زيوس» أو «أم الآلهة»؛ وافترضوا أن الشمس إنما تضىء بضوء منعكس من النار المركزية؛ وهنالك فى ظنهم أرض أخرى تقابل أرضنا، وتقع من النار المركزية على بعد يساوى بعد أرضنا عن تلك النار؛ وأقاموا على ذلك دليلين: دليلا علميًا، ودليلا آخر استمدوه من تصوفهم الرياضى؛ أما الدليل العلمى فقائم على الملاحظة الصادقة بأن خسوف القمر يحدث أحيانًا حين تكون الشمس والقمر كلاهما فوق الأفق، ذلك أنهم لم يكونوا يعلمون شيئًا عن انكسار الأشعة ـ وهو سبب هذه الظاهرة ـ فظنوا فى مثل هذه الحالات، أنه لابد أن يكون الخسوف ناشئًا عن ظل جسم آخر غير الأرض؛ وأما الدليل الآخر، فهو أن الشمس والقمر والكواكب الخمسة والأرض والأرض الثانية المقابلة لها والنار المركزية، يبلغ عددها عشرا؛ والعدد عشرة هو العدد الصوفى عند الفيثاغوريين وتُنْسب هذه النظرية الفيثاغورية إلى فيلولاوس من أهل طيبة الذى عاش فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذه النظرية تشطح مع الخيال الجامح، وأنها إلى حد ما بعيدة عن النظرة العلمية كل البعد، إلا أنها مع ذلك غاية فى الأهمية، لأنها تتضمن الشطر الأكبر من مجهود الخيال اللازم لتصور النظرية الكوبرنيقية؛ فتصورهم للأرض ـ لا على أنها مركز للكون ـ بل على أنها كوكب من الكواكب، ولا على أنها ثابتة فى مكانها أبدًا، بل على أنها تجوب أرجاء المكان، تصورهم للأرض على هذا النحو، دليل على تحررهم إلى حد يستوقف النظر، من نوع التفكير الذى يجعل الإنسان مركزًا لكل شىء؛ فإذا أنت رجَّحْتَ للناس فكرتهم الطبيعية عن الكون على هذا النحو، لم يعد جد عسير بعد ذلك أن يسيروا معتدين بالأدلة العلمية، حتى إلى نظرية أكثر دقة.

ثم أضيفت إلى هذه النظرية عدة مشاهدات أسهمتْ فى تأييدها؛ فاستكشف «إينوپيديز» ـ الذى تأخر عن أناكسجوارس بقليل من الزمن ـ أن سمت الشمس مائل؛ وسرعان ما اتضح أن الشمس لابد لها أن تكون أكبر من الأرض بكثير؛ وهى حقيقة أيدت أولئك الذين أنكروا على الأرض أن تكون هى مركز الكون؛ وجاء أتباع الفيثاغورية بعد أفلاطون بقليل، وحذفوا ذكر النار المركزية والأرض الثانية المقابلة لأرضنا؛ ووجد «هرقليدس البونتى» (وتاريخه يمتد من حوالى ٣٨٨ إلى ٣١٥ ق. م، وهو معاصر لأرسطو) وجد أن الزهرة وعطارد تدوران حول الشمس، واعتنق الرأى بأن الأرض تدور حول محورها مرة فى كل أربع وعشرين ساعة؛ وكانت هذه النقطة الأخيرة خطوة غاية فى الأهمية لم يَخْطُها أحد من قبل؛ وقد كان هرقليدس هذا من مدرسة أفلاطون، ولابد أن قد كان رجلاً عظيمًا؛ لكن لم يقع من احترام الناس بما يتوقع له القارئ. فتراهم يصفونه بقولهم: المتأنق البدين.

وأدعى علماء الفلك الأقدمين للاهتمام، هو أرسطرخس من أهل ساموس، الذى عاش فيما يقرب من عام ٣١٠ إلى ٢٣٠ ق. م وبهذا كان أسبق فى السن من أرشميدس بخمسة وعشرين عاما؛ وذلك لأنه تقدم بالنظرية الكوبرنيقية كاملة: وهى أن الكواكب كلها ـ وبينها الأرض ـ تدور فى دوائر حول الشمس، وأن الأرض تدور حول محورها دورة فى كل أربع وعشرين ساعة، وإنه لما يبعث على قليل من خيبة الأمل أن نجد المؤلف الوحيد الذى بقى لنا من أرسطرخس، وهو «فى حجمى الشمس والقمر وأبعادهما» يأخذ بوجهة النظر التى تجعل الأرض مركزًا للكون؛ نعم إن المشكلات التى يعالجها كتابه هذا لا تتأثر أبدًا بنوع النظرية التى تعتنقها صاحبه فى مركزية الأرض للكون، وربما ظن أرسطرخس أن ليس من الحكمة أن يُثقل عملياته الحسابية بعبء لا ضرورة له، وهو عبء معارضته للرأى الشائع بين فلكى عصره؛ أو ربما لم يصل إلى النظرية الكوبرنيقية إلا بعد كتابته لهذا الكتاب؛ ويميل «سير تومس هيث» فى كتابه عن أرسطرخس[٢] ـ الذى يُضَمنه نص مؤلف أرسطرخس مع ترجمة إنجليزية له ـ يميل إلى هذا الرأى الثانى؛ ومهما يكن من أمر، فالشواهد قاطعة على أن أرسطرخس قد اخذ برأى يوحى بالنظرية الكوبرنيقية.

وأول هذه الشواهد وأرجحها وزنًا، هو شاهد من أرشميدس الذى كان ـ كما أشرنا ـ معاصرًا لأرسطرخس، وإن يكن أصغر منه سنًا؛ ففى خطاب له إلى جيلون، ملك سر قصّة، كتب يقول: إن أسطرخس قد أخرج «كتابا يحتوى على بعض الفروض العلمية»، ثم مضى يقول «وفروضه تلك هى أن النجوم الثابتة والشمس لا تتحرك من مكانها، وأن الأرض تدور حول الشمس فى فلك دائرى، وأن الشمس تقع فى وسط الفلك»؛ وفى پلوتارك فقرة تقول إن «كلينتيز» قد «رأى أنه من واجب اليونان أن يوجهوا الاتهام إلى أرسطرخس من أهل ساموس، لخروجه على قواعد الدين، وذلك لافتراضه أن مُسْتَكَنّ الكون (أى الأرض) متحرك؛ وهذا الفرض إنما نتج عن محاولته التمشى مع الواقع المشاهد، بأن جَعَلَ أجرام السماء تظل ساكنة، والأرض تدور فى فلك دائرى مائل، وفى الوقت نفسه تدور حول محورها»؛ و «كلينتيز» هذا العصر لأرسطرخس، مات حوالى سنة ٢٣٢ ق. م؛ وفى فقرة ثانية قال بلوتارك إن أرسطرخس لم يتقدم بهذا الرأى إلا على أنه مجرد فرض، حتى جاء خلفَه «سليوكوس» فأيد القول على أنه رأى حاسم (ازدهر شأن سليوكوس حوالى سنة ١٥٠ ق. م) وكذلك يُثْبت «أيتيوس» و «سكستوس إمپركوس» بأن أرسطرخس قد تقدم بالفرض القائل إن الشمس تقع فى مركز الكون، لكنهما لا يقولان إن أرسطرخس لم يتقدم بهذا الرأى إلا على أنه مجرد فرض؛ وحتى لو كان هذا هو شأنه، فليس بعيدًا فيما يظهر، أنه إنما لجأ إلى ذلك ـ كما لجأ جاليليو بعده بألفى عام ـ مدفوعا بخوفه أن يسىء إلى عقائد الناس الدينية، وهو خوف تَبَيَّن من موقف «كلينتيز» (الذى أسلفنا الإشارة إليه) أنه لم يكن خوفا على غير أساس صحيح.

إنه بعد أن تقدم أرسطرخس بالنظرية الكوبرنيقية ـ إما على أنها نظرية، وإما على أنها مجرد فرض ـ جاء سليوكس فأخذ بها قطعًا على أنها الرأى الصواب، ثم لم يظهر بعدئذ من الفلكيين الأقدمين من تناولها غيرهما، ويرجع نَبْذُ المفكرين عامة لهذه النظرية، أولا إلى هيبارخوس الذى ازدهر اسمه من ١٦١ إلى ١٢٦ ق. م، ويصفه «هيث» بأنه «أعظم فلكى فى العصر القديم[٤]» وقد كان أول من كتب فى حساب المثلثات كتابة علمية، واستكشف استقبال الاعتدالين وقدر طول الشهر

القمرى تقديرًا أخطأ فيه فى أقل من ثانية واحدة؛ وعدَّل فى تقديرات أرسطرخس عن حجم الشمس والقمر وأبعادهما، وأحصى قائمة بمائة وخمسين نجمًا ثابتًا، محزِّدًا لها خطوط الطول وخطوط العرض، واستبدل بنظرية أرسطرخس فى مركزية الشمس للكون، نظرية أخرى عدل فيها، وهى نظرية أفلاك التدوير التى كان قد ابتكرها أبولونيوس، الذى ازدهر اسمه حوالى ٢٢٠ ق. م؛ وتعديل هذه النظرية هو الذى عُرف فيما بعد باسم النظام البطليموسى، باسم بطليموس الفلكى، الذى ازدهر فى منتصف القرن الثانى بعد الميلاد.

وربما حدث لكوبرنيق أن يعرف شيئًا غير كثير عن نظرية أرسطرخس التى كاد يذهب بها النسيان، وشجعه أن يرى بين القدماء سندًا يؤيده فى رأيه الجديد الذى أخذ به؛ وإذا استثنينا ذلك كانت هذه النظرية القديمة عديمة الأثر الملحوظ فى علم الفلك فى العصور التى تلت زمنها.

إن الفلكيين الأقدمين، حين أرادوا تقدير أحجام الأرض والقمر والشمس، وتقدير بُعدى القمر والشمس، استخدموا طرائق سليمة من الوجهة النظرية؛ غير أن افتقارهم للآلات التى تعمل على دقة النتائج قد وقف حائلا فى وجوههم؛ فإذا وضعنا هذا الافتقار فى آلات الدقة فى اعتبارنا، ألفينا كثيرًا من النتائج التى وصلوا إليها قد بلغت من الدقة حدًا يثير الدهشة؛ من ذلك أن «إِراتوستينيز» قدر قطر الأرض بسبعة آلاف وثمانمائة وخمسين ميلا؛ وهو تقدير لا يقل عن التقدير الصحيح إلا بنحو خمسين ميلا؛ وقدر بطليموس متوسط بُعد القمر بما يساوى طول قطر الأرض تسعًا وعشرين مرة ونصف مرة؛ والرقم الصحيح هو ٣٠,٢ تقريبًا؛ ولم يستطع واحد منهم أن يدنو من التقدير الصحيح لحجم الشمس وبعدها، وجاءت كل تقديراتهم أقل من التقدير الصواب، وفيما يلى تقديراتهم على أساس أن قطر الأرض هو الوحدة:

أرسطرخس ١٨٠

هيبارخس١٢٤٥

بوزيدونيوس ٦٥٤٥

والرقم الصحيح هو ١١,٧٢٦؛ ومما يلاحظ أن التقديرات القديمة كانت تسير دائمًا نحو التقدير الصواب (ولو أن تقدير بطليموس كان نكسة إلى الوراء)؛ ونلاحظ أن تقدير بوزيدونيوس(٥) يقرب من نصف التقدير الصحيح؛ وعلى وجه الجملة لم يكن تصورهم للنظام الشمسى بعيدًا كل البعد عن الصورة الحقيقية.

فلقد كان علم الفلك عند اليونان قائمًا على أساس هندسى، لا على أساس هندسى، لا على أساس ديناميكى؛ ظن القدماء أن حركات الأجرام السماوية منتظمة ودائرية، أو مركبة من حركات دائرية ولم تكن لديهم فكرة «القوة»؛ فهنالك فى رأيهم أفلاك متحركة فى جملتها، فتتحرك معها الأجرام السماوية المختلفة لأنها مثبتة فيها؛ ثم نشأت فكرة جديدة فى الموضوع، أقل من السابقة اعتمادًا على الأساس الهندسىّ، وهى الفكرة التى جاءت مع نيوتن وقانون الجاذبية؛ ومما يستوقف النظر أننا الآن نعود إلى وجهة النظر الهندسية، بفضل «نظرية أينشتين العامة فى النسبية» التى نبذت فكرة القوة بمعناها المفهوم فى نظرية نيوتن.

والمشكلة التى يواجهها العالم الفلكى هى هذه: إننا نرى حركات ظاهرة للأجرام السماوية فى أفلاك السماء؛ ونريد بالفرض أن نضيف إحداثًا ثالثًا، هو إحداث العمق، بحث نجعل وصفنا للظواهر فى أبسط صورة ممكنة؛ فليس فضل الفرض الكوبرنيقىّ ما فيه من صدق، بل فضله هو البساطة؛ لأنه على أساس نسبية الحركة، لا يكون هنالك موضع لصفة الصدق فى الوصف؛ فاليونان فى بحثهم عن فروض «يفسرون بها الظواهر» كانوا فى الواقع - ولو أنهم لم يكونوا كذلك فى نيتهم الباطنية - يعالجون المشكلة بالطريقة الصحيحة من الوجهة العلمية؛ فمقارنتهم بأسلافهم وبأخلافهم - حتى كوبرنيق - من شأنها حتما أن تقنع كل باحث بما كان لهم من عبقرية جديرة حقًا بكل إعجاب.

وتكمل قائمة الطرز الأول من الرياضيين عند اليونان، بذكر رجلين عظيمين جدًا، هما أرشميدس وأبولونيوس، اللذين عاشا فى القرن الثالث قبل الميلاد، أما أرشميدس فقد كان صديقا - وربما كان قريبًا - لملك سرقصّة، ولقى مصرعه حين حاصر الرومان المدينة سنة ٢١٢ ق. م؛ وأما أبولونيوس فقد أقام

بالإسكندرية منذ يفاعته؛ ولم يكن أرشميدس عالمًا رياضيًا وكفى، بل كان كذلك عالما فى الطبيعة وباحثًا فى توازن السوائل؛ وأشهر ما يُعرف به أبولونيوس هو أبحاثه فى القطاعات المخروطية؛ ولن أقول عنهما أكثر من ذلك، لأنهما جاءا فى زمن بلغ من تأخر العهد حدًا لم يجعل لهما فى الفلسفة تأثيرًا.

وبلغ العصر العظيم ختامه بعد هذين الرجلين، ولو أن مجهودًا قيّما لم يزل يُبذل فى الإسكندرية؛ فقد فقد اليونان تحت السيادة الرومانية، الثقة بالنفس التى لا تكون إلا فى ظل الحرية السياسية؛ وبفقدانهم للثقة بأنفسهم، جعلوا يشعرون نحو أسلافهم بإجلال شلَّ فيهم قواهم؛ فالجندى الرومانى الذى قتل أرشميدس، كان رمزًا لزوال التفكير المبتكر زوالا أحدثته روما فى أرجاء العالم الهلينى جميعًا.

الهوامش

(١) كتاب الرياضة عند اليونان، ج ١ ص ١٤٥.

(٢) كتاب السماء ٢٩٥ ب.

(٣) كتاب «أرسطو خمس من ساموس، الكوبرنيقى القديم» تأليف Sir Thomas Heath طبع اكسفورد ١٩١٣؛ وما يلى هنا معلومات قد بنيته على هذا المرجع.

(٤) الرياضة عند اليونان، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٥) كان بوزيدونيوس معلما لشيشرون، وازدهر اسمه فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد.

الجزء الثالث

الفلسفة القديمة بعد أرسطو

الفصل الخامس والعشرون

العالم الهلينستى

نستطيع أن نقسم تاريخ العالم الناطق باليونانية فى العصر القديم، فترات ثلاثًا؛ ففترة قامت فيها الدول ذوات المدينة الواحدة الحرة، وهو نظام شهد ختامه على يدى فليب والإسكندر؛ وفترة كانت فيها السيادة لمقدونيا، وقد أتى الرومان على آخر آثارها الباقية حين ضموا إليهم مصر بعد موت كليوبطرة؛ وأخيرًا فترة الإمبراطورية الرومانية؛ وأولى هذه الفترات الثلاث تتميز بالحرية وعدم التزام النظام، وتتميز الثانية بالخضوع وعدم النظام، ثم تتميز الثالثة بالخضوع والنظام.

والفترة الثانية من هذه الفترات الثلاث، هى التى تعرف باسم العصر الهلينستى وما تم فى ذلك العصر من بحوث فى العلم والرياضة، هو أفضل ما أنتجه اليونان فى هذا الباب على الإطلاق؛ وأما فى الفلسفة فقد شهدت تلك الفترة نشأة المدرستين الأبيقورية والرواقية، ونشأة الشك فى صورة مذهب فلسفى واضح المعالم؛ إذن فقد كانت فترة لم تزل لها أهمية فلسفية، وإن تكن أقل أهمية الفترة التى شهدت أفلاطون وأرسطو؛ فلم يجد فى الفلسفة اليونانية جديد حقًا بعد القرن الثالث قبل الميلاد، إلى أن جاءت الأفلاطونية الحديثة فى القرن الثالث بعد الميلاد؛ غير أن العالم الرومانى خلال تلك الفترة كان يتأهب لانتصار المسيحية.

إن سيرة حياة الإسكندرية القصيرة، قد فاجأت العالم اليونانى بالتغير الشامل؛ ففى العشر السنين الواقعة بين ٣٣٤ و ٣٢٤. م فتح آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبابل وفارس وسمرقند وباكتريا والبنجاب؛ واندكت قوائم الإمبراطورية الفارسية فى ثلاثة مواقع، وهى أعظم إمبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الحين؛ وشاع بين اليونان الطلعة ما كان للبابليين من حكمة قديمة وخرافات؛ كما شاعت فيهم كذلك الثنائية الزرادشتية، وديانات الهند (ولو أن هذه كانت أقل شيوعًا بينهم) حين كانت البوذية عندئذ فى طريقها إلى أن تحتل مكان السيادة بين تلك الديانات؛ وكان الإسكندر يقيم المدن اليونانية، يحاول أن يعيد فيها النظم اليونانية بقدر معلوم من الحكومة الذاتية، حيثما تغلغل فى فتوحه، لا يستثنى من ذلك حتى جبال أفغانستان، وضفاف جاكسارتيز وفروع السند؛ ذلك أن الإسكندر قد اعتبر نفسه بادئ ذى بدء رسولا بالروح الهلينية، على الرغم من أن جيشه كان مؤلفًا من أكثرية مقدونية، وعلى الرغم من أن معظم اليونان الأوروبيين قد خضعوا له عن إرادة منهم؛ ومع ذلك، فقد أخذ ـ كلما اتسعت رقعة فتوحه ـ يصطنع شيئًا فشيئًا سياسة توثيق صلات الود التى توحد بين اليونانى والبربرى.

وإنما دفعه إلى فعله ذاك عدة دوافع؛ فمن جهة، كان بديهيا أن جيوشه التى لم تبلغ حدًا كبيرًا من الضخامة، لم تكن لتستطيع أن تظل مسيطرة على مثل هذه الإمبراطورية الفسيحة بالقوة سيطرة دائمة، بل كان لابد لها فى نهاية الأمر أن تعتمد على مراضاة الشعوب المفتوحة؛ ومن جهة أخرى، لم يكن الشرق قد ألف أى ضرب من ضروب الحكم ما عدا حكومة الملك المقدس؛ وهو نوع من الحكم شعر الإسكندر فعلا بأنه إله، أو أنه اتخذ لنفسه مظاهر الألوهية لأغراض سياسية، فذلك موضوع نتركه لعلماء النفس أن يقولوا فيه كلمتهم، مادامت شواهد التاريخ لا تحسم فى ذلك برأى قاطع؛ ومهما يكن من أمر ، فلاشك فى أنه اغتبط بما أبدته له مصر من مصانعة حين أطلقت عليه خليفة الفراعنة، وما أبدته له فارس من مصانعة أيضًا حين لقبته بالملك العظيم؛ أما ضباطه المقدونيون ـ «الرفقاء» كما كانوا يسمون ـ فقد وقفوا إزاءه موقف الأشراف فى

بلاد الغرب من ملكهم الدستورى: فأبوا أن يلقوا بأنفسهم أرضًا أمامه، وكانوا يتقدمون له بالنصح وبالنقد، حتى لو كان فى ذلك خطر على حياتهم؛ واستطاعوا فى لحظة حرجة أن يتحكموا فى تصرفاته، وذلك حين أرغموه أن يعود إلى أرض الوطن، وكان حينئذ قد بلغ السند، بدلا من اعتزامه مواصلة السير بغية فتح الكنج؛ وأما المشارقة، فقد كانوا ألين عريكة له من هؤلاء الضباط، ما دام يحترم لهم عقائدهم الدينية؛ ولم يكن احترام عقائدهم الدينية بالأمر العسير على الإسكندر، فكل ما يفعله فى هذا السبيل، هو أن يقول إن «أمون»، أو «بل» هو نفسه «زيوس»، وأن يعلن نفسه ابنا لله، ويلاحظ علماء النفس أن الإسكندر قد كان يمقت فليب، بل ربما كان على علم بمؤامرة اغتياله؛ إذ كان يود لو آمن فعل بأن أمه «أوليمبياس» ـ مثلها مثل سيدة من سيدات الأساطير اليونانية ـ قد عشقها إله عشقًا كان هو ثمرته؛ فسيرة حياة الإسكندر بلغت من الغرابة المعجزة حدًا، بحيث حق له أن يظن أنه لا يفسر ذلك النجاح الهائل الذى لقيه، إلا أن يكون سليل أصل فيه عناصر الإعجاز.

لقد أخطأ اليونان خطأ فاحشًا حين أحسوا شعور السيادة على الشعوب البربرية، ولاشك فى أن أرسطو قد عبر عن فكرتهم العامة فى ذلك، حين قال إن أجناس الشمال مليئة بشعلة الحياة، وأجناس الجنوب متحضرة، واليونان وحدهم هم الذين يجمعون الطرفين، فشعلة الحياة تملؤهم، وهم فى الوقت نفسه متحضرون؛ وأفلاطون وأرسطو كلاهما قد ذهبا إلى أنه من الخطأ أن يتخذ من اليونان عبيدًا، لكن ذلك عندهما جائز بالنسبة للشعوب البربرية؛ وحاول الإسكندر ـ الذى لم يكن يونانيًا خالصًا ـ أن يحطم هذا الشعور عند اليونان بالسيادة فتزوج هو نفسه من أميرتين من الشعوب المتبربرة؛ وأرغم زعماء المقدونيين الذين معه أن يتزوجوا نساء من أشراف فارس؛ ولابد بالبداهة أن يكون المستعمرون من الذكور فى المدن اليونانية الكثيرة التى أنشأها أكثر من المستعمرات الإناث؛ وإذن فلابد أن يكون رجاله المستعمرون هؤلاء، قد نسجوا على منواله فى الزواج من نساء الإقليم الذى يحدث لهم أن يكونوا فيه؛ وكانت نتيجة هذه السياسة أن تبين جليًا لعقلاء الناس فكرة أن الجنس البشرى وحدة لا

تتجزأ؛ وأنه لم يعد الولاء القديم للدولة ذات المدينة الواحدة، ولا الولاء (بدرجة أقل) للجنس اليونانى، بصالح للعصر الجديد؛ وتبدأ هذه النظرة الدولية فى الفلسفة عند الرواقيين، لكنها تبدأ قبل ذلك فى الحياة العملية، إذ تبدأ من الإسكندر؛ وكان من نتائجها تفاعل بين اليونانى والبربرى: فتعلم البرابرة كثيرًا من علم اليونان، وتعلم اليونان كثيرًا من خرافة البرابرة؛ وهكذا أصبحت الحضارة اليونانية أقل يونانية فى خصائصها، حين انتشرت فى مساحة أوسع.

كانت الحضارة اليونانية فى صميمها متعلقة بحياة المدينة، نعم كان كثير من اليونان يشتغلون بالزراعة طبعًا، لكن هؤلاء لم يسهموا إلا قليلا فى خصائص الثقافية الهلينية المميزة لها؛ فمنذ مدرسة ملطية وصاعدًا، كان اليونان البارزون فى العلم والفلسفة والأدب، ممن يتصلون بالمدن التجارية الغنية، التى كثيرًا ما كان يحيط بها شعوب؛ ولم يكن اليونان هم أول من بدءوا فى هذا الضرب من الحضارة، بل بدأه الفينيقيون فاعتمدت صور وصيدا وقرطاجنة على العبيد فى أداء العمل البدنى فى حدود بلادهم، كما اعتمدت على الجند المرتزقة فى تسيير حروبهم؛ إنها لم تكن تعتمد ـ كما تفعل العواصم الكبرى اليوم على سكان كثيرين يعيشون فى الريف، ويكونون من نفس السلالة، ولهم نفس الحقوق السياسية، التى لسكان المدن؛ ولعل أقرب مثل نسوقه من الدنيا الحديثة لنصور به الحالة فى العصر القديم، هو ما كان قائمًا فى الشرق الأقصى إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر؛ وذلك أن سنغافورة وهونج كونج، وشنغهاى وغيرها من موانى الصين التى شملتها المعاهدة، كانت كلها جزرًا أوروبية صغيرة، كون فيها الرجال البيض طبقة تجارية أرستقراطية تعيش على المجهود البدنى يبذله أبناء البلاد ، أما فى أمريكا الشمالية ـ شمالى خط ـ «ماسون ـ دكسن» ـ فلم يكن مثل هذا العمل ميسورًا عند غير البيض، فاضطر هؤلاء أن يشتغلوا بالزراعة؛ ولهذا السبب تمكنت قبضة الرجل الأبيض من أمريكا الشمالية، بينما قبضته على الشرق الأقصى قد أصابها بالفعل كثير من الضعف، وقد تزول زوالا تامًا فى غير عسر، ومع ذلك فثقافة الرجل الأبيض ـ خصوصًا ثقافته الصناعية ـ ستظل قائمة هناك بعد زواله؛ ونستطيع من هذا التشبيه أن نتصور موقف اليونان فى الأجزاء الشرقية من إمبراطورية الإسكندرية.

كان أثر الإسكندرية على خيال الناس فى آسيا قويًا وطويل الأمد، وفيما يلى فاتحة «الجزء الأول من سفر المقابيين» الذى كتب بعد موته بقرون طويلة، وهى فاتحة تصف سيرة الإسكندر:

وبعد ما أتيح للإسكندر المقدونى بن فيليب، الذى خرج من بلاد شطيم cet-tiim، أن يطمس دارا ملك الفرس والميديين، حكم هو مكانه، وقد حكم اليونان أولا، ثم شن حروبا كثيرة، وظفر بقلاع قوية كثيرة، وذبح ملوك الأرض، وتغلغل بسيره حتى وصل إلى أطراف، الأرض وغنم المغانم من أمم كثيرة، وقد كانت الأرض قبله هادئة؛ ومن ثم جاءه المجد، وملأ الغرور قلبه؛ وجمع جيشًا قويًا جبارًا، وحكم به الأقطار والأمم والملوك، الذين أصبحوا من توابعه؛ وبعد هذا كله أصابه المرض، وأدرك أنه دان من الموت؛ فنادى من حاشيته من كان شريفًا نشأ وتربى معه منذ الصغر، وقسم ملكه بينهم، وهو لم يزل حيا[1] وهكذا حكم الإسكندر اثنى عشر عاما ثم مات».

وظل الإسكندر قائمًا فى الديانة الإسلامية بطلا أسطوريا؛ ولايزال بعض رؤساء القبائل يومنا هذا فى جبال الهملايا، يزعمون أنهم من سلالته[2] ولن تجد فى الأبطال الذين لاشك فى حقيقة وجودهم التاريخى، بطلا كان كما كان الإسكندر فرصة مواتية كل المواتاة لتحريك الخيال الأسطورى الشعرى عند الناس.

فلما مات الإسكندر، بذلت جهود للمحافظة على وحدة إمبراطوريته: لكن أحد ابنيه كان لا يزال رضيعًا، والآخر لم يكن قد ولد بعد؛ وكان لكل من هذين الولدين مؤيدون، لكن الحرب الأهلية التى ترتبت على هذا الاختلاف بين المؤيدين، انتهت بإبعادهما معًا، وأخيرًا تقسمت إمبراطوريته أسرات ثلاثة رجال من قواده؛ وكان التقسيم على وجه التقريب هو أن ظفرت أسرة منها بالشطر الأوروبى من ملكه،وظفرت أخرى بالشطر الإفريقى، وظفرت الثالثة بالشطر الأسيوى، وآل الجزء الأوروبى فى النهاية إلى سلالة انتيجونوس؛ وجعل بطليموس الذى آلت إليه مصر، الإسكندرية عاصمة ملكه، أما سليوكوس الذى انتزع آسيا بعد حروب كثيرة، فقد كان فى شغل من حملاته الحربية بحيث لم يجعل لنفسه عاصمة ثابتة، غير أن أنطاكية أضحت فى الأعوام التالية هى المدينة الرئيسية لأسرته المالكة.

ولم يدم البطالسة والسليوكيديون على سياسة الإسكندر فى محاولته دمج ما هو يونانى بما هو بربرى، وأقاموا حكومات طاغية، معتمدين فيها أول الأمر على مابقى لهم من أبناء الجيش المقدونى بعد أن زيدوا قوة بمرتزقة من اليونان، واستطاع البطالسة فى مصر أن ينشروا الهدوء نوعا ما، أما آسيا فقد شهدت قرنين مضطربين بالحروب الناشبة أفراد الأسرة المالكة، التى لم تنته إلا بالغزو الرومانى؛ وحدث إبان هذين القرنين أن غزا البارثيون Parthians فارس، وازدادت عزلة اليونان فى بكتيريا Bactrian Greeks شيئًا فشيئًا.

فقد كان عليهم ملك فى القرن الثانى قبل الميلاد (وهو القرن الذى أعقبه انحلالهم انحلالا سريعًا) هو الملك «مناندر» الذى كان ملكه فسيحًا فى الهند، ولايزال بين أيدينا محاورتان دارتا بينه وبين حكيم بوذى، مكتوبتان باللغة الپالية، ولبعضهما ترجمة صينية؛ ويظن «الدكتور تارن» أن أولى هاتين المحاورتين مستمدة من أصل يونانى، لكن الثانية التى تنتهى باعتزال مناندر عرشه واعتناقه البوذية، لاشك فى أنها لم تستمد من أصل يونانى.

كانت الديانة البوذية إذ ذاك فى عنفوانها تعمل على هداية الناس؛ وقد سجل «أشوكا» (٢٦٤ ـ ٢٢٨) ـ وهو الملك البوذى الذى أمعن فى البوذية حتى أصبح من أوليائها القديسين ـ سجل فى نقش لا يزال بين أيدينا، أنه أرسل الرسل إلى الملوك المقدونيين جميعًا: «وهذا ـ فى رأى جلالته ـ أبلغ ما بلغه من نصر ـ النصر عن طريق القانون؛ وهذا القانون هو ما أقامه جلالته فى أجزاء ملكه وفى الممالك المجاورة أيضًا، التى تبعد ستمائة فرسخ ـ فقد بلغ بها حيث يسكن الملك اليونانى أنطاكيوس، ثم جاوز ذلك حتى وصل إلى حيث يقيم الملوك الأربعة، وهم: بطليموس وأنتيجانوس وماجاس والإسكندر.. وكذلك نشره فى حدود ملكه بين اليونانيين[٣]» (يعنى يونان پنجاب) ولكن ليس بين أيدينا لسوء الحظ مدون غربى بوصف هذه البعثات التبشيرية.

وكان الأثر الهلينى أعمق بكثير فى بابل منه فى الهند، فقد أسلفنا القول بأن العالم الوحيد فى العصور القديمة الذى تبع أرسطر خس من أهل ساموس، فى أخذه بالنظام الكوبرنيقى فى الفلك، هوسليوكوس من سليوكيا علينهر دجلة، وقد

ازدهر اسمه حوالى ١٥٠ق.م، وينبئنا «تاستوس» أن سليوكيا فى القرن الأول الميلادى، لم تكن قد نكصت على أعقابها إلى طرائق العيش الهمجية التى كان يعيش بها الپارثيون، بل لبثت محتفظة بالنظم الاجتماعية التى وضعها سليوكوس(٤) مؤسسها من اليونان؛ ففيها مايشبه مجلس الشيخ، وقوامه ثلاثمائة مواطن يختارون لثروتهم أو لحكمتهم، وكذلك كان للشعب نصيبه من سلطة الحكم(٥)» وباتت اليونانية هى لغة الأدب والثقافة فى أرجاء ما بين النهرين، وفيما يقع إلى الغرب منها، ولبثت كذلك حتى الفتح الإسلامى.

وتأثرت سوريا (ما عدا أرض الميعاد اليهودية) تأثرًا شاملا كاملا فى مدنها بالأثر الهلينى، من حيث اللغة والأدب، أما سكان الريف الذين كانوا أكثر محافظة على القديم، فقد أبقوا على العقائد الدينية واللغات التى تعودوها(٢) وكان للمدن اليونانية على ساحل آسيا الصغرى تأثير دام قرونا قبل ذلك فى جيرانها من البرابرة، ثم زاد التأثير بالفتح المقدونى، وتروى «أسفار المقابيين» أول الصراع بين الهلينية واليهود، وقصة هذا الصراع ممتعة غاية الإمتاع، مخالفة فى ذلك كل ما يتصل بالإمبراطورية المقدونية، وسأتناول هذا الجانب فيما بعد، حين أتناول نشأة المسيحية ومراحل نموها، فلم يصادف التأثير اليونانى فى أى مكان آخر، مثل ما صادفه لدى اليهود من مقاومة عنيدة.

ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الثقافة الهلينستية، وجدنا ألمع نجاح فى القرن الثالث قبل الميلاد، قد اجتمع لمدينة الإسكندرية؛ فلم تتعرض مصر للحروب بمثل ما تعرضت لها الأجزاء الأوروبية والأسيوية من ملك المقدونيين: وكانت الإسكندرية فى موقف غاية فى الامتياز بالنسبة للتجارة، وكان البطالسة يرعون الحركة العلمية، واستقدموا لعاصمتهم عددًا كبيرًا من خيرة رجال العصر؛ حتى لقد أصبحت الرياضة الرياضة ـ ولبثت كذلك حتى سقوط روما ـ أصبحت علمًا إسكندريًا إلى حد كبير؛ نعم قد كان أرشميدس من صقلية، وكان ينتمى إلى الجزء الوحيد من أجزاء العالم الذى ظل فيه الدولة ذات المدينة الواحدة المعروفة لدى اليونان، محتفظة باستقلالها لكنه هو كذلك كان قد درس فى الإسكندرية؛ وكان «إراتوستنيز» هو الأمين الأول لمكتبة الإسكندرية المشهورة؛ وهكذا استطاع علماء

الرياضة والطبيعة المتصلون بالإسكندرية قليلا أو كثيرًا، إبان القرن الثالث قبل المسيح، أن يظهروا من الكفاءة ما أظهره أى رجل من اليونان خلال القرون السالفة لعهدهم، وأنتجوا فى علومهم نتائج لها من الأهمية ما للنتائج التى وصل إليها العلماء اليونان؛ لكنهم لم يكونوا ـ كما كان أسلافهم ـ رجالا اتخذوا مجال العلوم كلها مجالا لكل منهم، وجعلوا ينشرون فلسفات تشمل الكون كله، بل كانوا متخصصين بمعنى التخصص فى العصر العصر الحديث؛ فإقليدس وأرسطرخس وأرشميدس وأبولونيوس، قد كفتهم أن يكونوا رياضيين، ولم يطمحوا فى مجال الفلسفة إلى منزلة الابتكار الأصيل.

وكان التخصص من سمات العصر فى كل فروع المعرفة، لا فى عالم البحث العلمى وحده؛ بعد أن كانت الحال غير ذلك فى المدن اليونانية الحاكمة لنفسها بنفسها إبان القرنين الخامس والرابع، ذلك أن الرجل فى ذلك العهد كان يفرض فيه أنه قادر على كل شىء، فهو مستعد أن يكون ـ حسب اختلاف الحالات الناشئة ـ جنديا وسياسيًا ومشرعًا فيلسوفًا؛ فعلى الرغم من أن سقراط كان يكره السياسة، إلا أنه لم يستطع أن يتجنب اشتباكه فى المنازعات السياسية، وكان فى شبابه جنديًا ، كما كان باحثًا فى العلم الطبيعى(على الرغم من إنكاره ذلك فى «الدفاع») وحيثما وجد براوتاجوراس فراغًا بعد تعليمه مبادئ الشك للشبان الأرستقراطيين الذين يبحثون لأنفسهم عن آخر ما وصل إليه الفكر، كان يشغل ذلك الفراغ بسنه قانونًا لـ «ثوربى» وكذلك كانت لأفلاطون محاولات فى السياسة، ولو أنها محاولات منيت بالفشل، وفى الأوقات التى لم يكن فيها زينوفون مشتغلا بالكتابة عن سقراط، ولا مشتغلا بالظهور بمظهر السيد من سادة الريف، كان يملأ فراغه باشتغاله قائدًا من قادة الجيش، وحاول علماء الرياضة من الفيثاغوريين أن يظفرو ا لأنفسهم بحكومة المدن، وكان الواجب محتوما على كل فرد أن يكون من المحلفين، وأن يؤدى غير ذلك من الواجبات العامة الأخرى، لكن هذا كله تغير فى القرن الثلاث، نعم لبثت الحياة السياسية قائمة فى الدول القديمة ذوات المدينة الواحدة، إلا أنها سياسة باتت إقليمية لا أهمية لها، إذ كانت اليونان عندئذ قد خضعت لسيادة الجيوش المقدونية، وكانت المنازعات الخطيرة

فى سبيل القوة قائمة بين الجنود المقدونيين أنفسهم، ولم تكن تلك المنازعات قائمة على مبادئ نظرية، بل كان كل اهتمامها توزيع البلاد بين المغامرين المتنافسين، فإذا ما عرض لهؤلاء الجنود الذين لم يصيبوا من العلم إلا مقدارًا قليلا ـ على تفاوتهم فى هذا المقدار الضئيل ـ إذا ما عرضت لهؤلاء أمور تمس إدارة الحكم أو الموضوعات الفنية، استخدموا فيها إخصائيين من يونان، مثال ذلك ما تم فى مصر من عمل رائع فى مسألة الرى والصرف، لقد كان منهم الجنود، والإداريون، والأطباء، والرياضيون، والفلاسفة، لكن لم يكن منهم فرد واحد جمع فى شخصه كل هذه الأشياء دفعة واحدة.

كان العصر عصرًا يتيح لمن عنده مال ولم يكن راغبًا فى قوة الجاه، أن يستمتع بحياته إلى درجة بعيدة ـ على افتراض أنه قد لبث بمنجاة من جيوش المغيرين، كذلك كان فى وسع رجال العلم الذين احتضنهم أمير من الأمراء، أن يتمتعوا بقدر كبير من حياة الترف، على شرط أن يكونوا بارعين فى الرياء، ولا يمانعون فى أن يكونوا موضوعًا للنكات الملكية الغاشمة، غير أن الأمن لم يعرف إلى ذلك العصر سبيلا، فقد تحدث داخل القصر الملكى ثورة تطيح بالأمير الذى يعيش فى كنفه ذلك الحكيم المرائى، أو قد يغير المغيرون على المسكن الأنيق للرجل الغنى فينزلون به الخراب، أو قد يفيق الإنسان فإذا مدينته قد سلبت سلبًا فى تيار الحروب المتصل، فلا عجب أن نرى الناس فى مثل هذه الظروف قد ركنوا إلى عبادة الحظ» إذ لم يكن فى مجرى الأمور الإنسانية مايدل على السير بمقتضى العقل، فمن ألحت عليه الرغبة فى أن يجد نظامًا عقليًا، انطوى على نفسه، واعتزم ـ كما اعتزم الشيطان فى قصيدة «ملتن» أن يجعل:

العقل مجالا لنفسه، ففى حدود نفسه.

يستطيع أن يجعل من الجنة جحيما، ومن الجحيم جنة.

فإذا استثنيت مغامرات الباحثين عن صالح أنفسهم، وجدت أنه لم يعد هناك حافز يحفز الناس على الاهتمام بالشئون العامة؛ فبعد الفترة اللامعة التى سطعت فيها غزوات الإسكندر، أخذ العالم الهلينستى يغوص فى حالة من

الفوضى، لافتقاره إلى حاكم مستبد له من القوة ما يمكنه من أن يصون لذلك العالم سيادة مستقرة البناء، أو إلى مبدأ له من قوة التأثير ما يخلق به تماسكا اجتماعيًا بين الناس، فقد برهن الذكاء اليونانى على عجزه التام حين واجهته المشكلات السياسية الجديدة، إذ كان الرومان بغير شك ذوى بلادة ذهنية وقسوة وحشية، بالقياس إلى اليونان، إلا أنهم قد خلقوا النظام على أقل تقدير، وإن كانت الفوضى القديمة التى سارت أيام الحرية، مقبولة، فما ذاك إلا لأن كل فرد من أبناء المدينة قد أخذ بنصيب منها، أما الفوضى المقدونية الجديدة التى فرضها الحكام العاجزون فرضًا على الشعب، فقد كانت ممقوتة أشد المقت. إذ كانت أشد مقتًا عند الناس مما تلاها من خضوع لروما.

وكان يشيع بين الناس سخط اجتماعى وخوف من الثورة، وانخفضت أجور العمال الأحرار، وقد يكون ذلك راجعًا إلى منافسة العمال العبيد الذين جىء بهم من المشرق، وفى الوقت نفسه ارتفعت أثمان ضروريات الحياة، فترى الإسكندر - عند مستهل قيامه بمغامراته - يجد من وقته الفراغ الذى يعقد فيه المحالفات التى قصد بها أن يظل الفقراء فى مكانهم من المجتمع «ففى المحالفات التى تم عقدها سنة ٣٣٥ بين الإسكندر وبين دول عصبة كورنثة، وضعت شروطًا يلزم بمقتضاها أن يتخذ مجلس تلك العصبة مع ممثل الإسكندر، الإجراءات الضرورية التى تمنع فى كل بلاد العصبة وقوع مصادرة للأملاك الخاصة، أو تقسيم للأراضى، أو إلغاء للدين، أو تحرير للعبيد من اجل الثورة على النظام القائم[٧]، وكانت المعابد فى العالم الهلينستى بمثابة أصحاب المصارف، لأنها هى التى كانت تمتلك رصيد الذهب، وتضبط حركة القروض، وحدث فى الشطر الأول من القرن الثالث أن أقرض معبد أبولو فى ديلوس قروضًا بفائدة قدرها عشرة فى المائة، وكانت نسبة الربح قبل ذلك أعلى من هذا القدر[٨].

ولابد أن قد أتيح للعمال الأحرار الذين وجدوا أجورهم غير كافية لتغطية الضرورات نفسها، أن يظفروا لأنفسهم بأعمال فى الجيش كجند مرتزقة، ذلك إن كانوا بعد فى شبابهم وقوتهم، نعم، إن حياة الجندى من المرتزقة، قد كانت بغير شك مليئة بالصعاب والأخطار، لكنها كانت إلى جانب ذلك مليئة بمنافذ الأمل،

فقد يقع لهؤلاء الجنود أن ينهبوا مدينة شرقية غنية، وقد تسنح لهم فرصة عصيان يعود عليهم بريح، إذ لا بد أن قد كان من الخطر الداهم لقائد جيش أن يحاول تسريح جيشه، ثم لابد أن قد كان ذلك أحد الأسباب التى جعلت الحروب فى اتصال يكاد لاينقطع.

وظلت الروح الوطنية القديمة قائمة فى المدن اليونانية القديمة كما كانت قبل على وجه التقريب، أما المدن الجديدة التى أسسها الإسكندر ـ ولا نستثنى الإسكندرية منها ـ فلم تكن فيها مثل تلك الروح، لقد كانت المدينة الجديدة فى الأزمان السابقة لعهد الإسكندرية، تنشأ دائمًا على أيدى مستعمرين يتألفون من فريق جاء مهاجرًا من مدينة واحدة قديمة، فكانت المدينة الجديدة تظل على صلات بالمدينة الأصلية إذ تربطها بها روابط العاطفة، ومثل هذه العاطفة يدوم أمدًا طويلا، كما يتبين ـ مثلا ـ من تأثير النشاط السياسى الذى أبدته لامبساكوس فى هلزيونت سنة ١٩٦ق. م، فهذه المدينة كات مهددة بالخضوع للملك السليوكوسى انطاكيوس الثالث، وقررت أن ترفع أمرها إلى روما تطلب منها الحماية، وأرسلت لذلك وفدًا، ولكن هذا الوفد لم يذهب إلى روما مباشرة، بل أخذ سمته أولا إلى مرسيليا على الرغم ممما بين البلدين من مسافة بعيدة، وذلك لأن مرسيليا كانت مثل لامبساكوس، مستعمرة لفوقيا، فضلا عن أنها مدينة مقربة إلى قلوب الرومان، فلما استمع أهل مرسيليا إلى خطبة ألقاها رسول لامبساكوس، اعتزموا على الفور إرسال بعثة سياسية من عندهم إلى روما، لتؤيد مطالب المدينة التى تنزل من مدينتهم منزلة الأخت، وكذلك أخذ الغال المقيمون داخل البلاد وراء مرسيليا، بنصيب فى الأمر، فأرسلوا خطابًا إلى بنى جلدتهم فى آسيا الصغرى، وأعنى الغالاتيين، يوصونهم بالوقوف موقف الود من لامبساكوس، وبطبيعة الحال، فرحت روما بهذه الذريعة التى تتذرع بها للتدخل فى شئون آسيا الصغرى، واستطاعت لامبساكوس أن تحتفظ بحريتها بفضل تدخل روما فى الأمر ـ إلى أن أصبحت تلك الحرية غير متفقة مع مصالح الرومان(٩).

وأطلق حكام آسيا على أنفسهم ـ بوجه عام ـ اسم «أصدقاء هلينى» وربطوا أواصر الصداقة بينهم وبين المدن اليونانية القديمة، بمقدار ماسمحت بذلك

السياسة والضرورات الحربية، ورغبت المدن، بل وطالبت بما جعلته حقا من حقوقها (كلما استطاعت إلى ذلك سبيلا) وهو أن تقوم فيها حكومة ذاتية ديمقراطية، وأن تزول عنها الجزية، وأن تتحرر من العامية الملكية، وكانت هذه المدن جديرة بأن تسترضى، لأنها كانت غنية، وكان فى مقدورها أن تمد الجيش بالمرتزقة، وكان لكثير منها ثغور هامة؛ لكنها إذا ما انحازت إلى الجانب الخطأ فى حرب أهلية، عرضت نفسها للغزو الصريح؛ وعلى وجه الإجمال، كانت أسرة السليوكوسيين وغيرها من الأسر المالكة التى نشأت تدريجا، تعامل تلك المدن معاملة سمحة، إذا استثنينا حالات قليلة.

وعلى الرغم من أن المدن الجديدة كانت تتمتع قسط من الحكومة الذاتية، إلا أنها لم تكن لها التقاليد التى كانت للمدن الأقدم منها، ولم يكن أبناؤها متجانسين فى أصولهم، بل جاءوها من شتى نواحى اليونان، وكان معظمهم من المغامرين فهم يشبهون أولئك الذين استقر بهم المقام فى جوهانزبرج؛ ولم يكونا مهاجرين فى سبيل الدين، كالمستعمرين من اليونان الأولين، أو كالرواد الذين هاجروا إلى ولاية إنجلترا الجديدة؛ وترتب على ذلك أنه لم تستطع مدينة واحدة من مدن الإسكندر أن تكون وحدة سياسية قوية؛ وكان ذلك فى صالح حكومة الملك، لكنه كان ضعفًا إذا نظرنا إليه من وجهة انتشار الروح الهلينية.

كان تأثير الديانة والخرافة غير اليونانيتين فى العالم الهلينستى، سيئًا على وجه التغليب، لا على وجه التعميم؛ لأنك قد تجد حالات تدل على غير ذلك، فقد كان لليهود والفرس والبوذيين ديانات لا شك إطلاقا فى أنها كانت أسمى من العقيدة الشائعة بين اليونان فى تعدد الآلهة، ولو درسها خيرة فلاسفة اليونان لاستفادوا من دراستها؛ لكن شاء سوء الحظ أن يتأثر خيال اليونان أبلغ الأثر بالبابليين والكلدانيين؛ فأول ما يقدمه هؤلاء هو تاريخ أسلافهم الذى هو من خلق أوهامهم، فقد عادوا بمدوناتهم الكهنوتية آلاف السنين، وزعموا أنهم يستطيعون أن يرجعوا بأصولهم إلى آلاف أخرى من السنين؛ ثم كان لهم بعد ذلك حكمة حقيقية، إذ كان فى مقدور البابليين أن يتنبأوا على وجه التقريب بالكسوف والخسوف، قبل أن استطاع اليونان ذلك بزمن طويل؛ لكن هذه الأشياء لم تكن

أكثر من مبرر يمهد السبيل لأن يفتح اليونان صدورهم لما يتلقونه من ثقافة تلك البلاد، وأما الذى تلقوه فعلا فمعظمه تنجيم وسحر؛ ويقول الأستاذ جلبرب مرب «لقد وقع التنجيم على العقل الهلينستى، كما يقع المرض الجديد على سكان جزيرة نائية، فيصف ديودورس قبر أزيماندياس بأنه مغطى بالرموز الفلكية، ويشبه فى ذلك قبر أنطاكيوس الأول الذى كشف عنه فى كوماچينى، وكان من الطبيعى للملوك أن يؤمنوا بأن النجوم كانت تلحظ أفعالهم، لكن سرعان ما انتقلت هذه العدوى إلى سائر الناس[10]» والظاهر أن أول من علم التنجيم لليونان فى عهد الإسكندر، رجل كلدانى اسمه بروسوس الذى اتخذ «كوس» مكانًا لتعليمه، والذى «فُسريل» كما يقول سنكا، ويقول الأستاذ مرى: «لابد أن يكون معنى ذلك أنه ترجم إلى اليونانية «عين بل» وعى رسالة مدونة على سبعين لوحة وجدت فى مكتبة اشور بانيبال (٦٨٦ ـ ٦٢٦ ق.م) لكنها كانت نظمت تمجيداً لـ «سارجون الأول» فى عام من الألف الثالث قبل الميلاد (نفس المرجع ص٦٧١).

ولقد آمنت الكثرة الغالبة من خيرة الفلاسفة ـ كما سنرى ـ بالتنجيم، ولما كان التنجيم يزعم إمكان التنبؤ بالمستقبل، فقد اقتضى إيمان الفلاسفة به اعتقادهم فى الضرورة أو القدر، وهو اعتقاد جاء معارضًا للعقيدة الشائعة عندئذ فى سيادة الحظ، ولا شك أن معظم الناس آمنوا بالقدر والحظ معا، ولم يلاحظوا أبدا ما فى ذلك من تناقض.

وكان لابد لهذه الفوضى الضاربة أن تنتهى إلى انحلال خلقى، وألا تقتصر على إضعاف القدرة الفكرية، فإن العصور التى يسودها القلق أمدًا طويلاً، قد لا تتعارض مع أسمى درجات القداسة فى قلة قليلة من الناس، إلا أنها تتنافى مع فضائل الحياة اليومية كما يعيشها المواطنون ذوو المكانة المحترمة فى المجتمع، فقد يظهر ألا فائدة من الادخار إذا كان من المحتمل أن يتبدد كل ادخارك غداً وألا فائدة من الأمانة، إذا كان من تؤدى الأمانة من أجله لا يتردد فى «النصب» عليك، وألا فائدة من التمسك القوى برأى، إذا لم يكن لأى رأى أهمية، ولا فرصة قد تسنح له (للرأى) فينتصر ويسود، وألا فائدة من الحجة تقيمها تأييدًا للصدق فى القول، حين يستحيل احتفاظك بالحياة أو بالمال إلا بالمراوغة الماكرة، فالرجل

الذى لا يرى مصدرًا للفضيلة سوى الحكمة الدنيوية الخالصة، سينقلب فى عالم كهذا مغامرًا، لو وجد فى نفسه الشجاعة لذلك، فإن لم يجدها، التمس مكانا مغمورًا يساير فيه تيار الحوادث، محصنا بجنبه.

ويقول مناندر الذى ينتمى إلى هذا العصر:

لقد عرفت رجالا كثيرين

لم يكونوا بطبعهم أوغادا.

فأصبحوا كذلك رغم أنوفهم، بما صادفوه من جد عاثر

ولو استثنيت من أهل القرن الثالث قبل الميلاد نفرًا قليلا ممتازًا، وجدت هذه الأبيات تلخص النزعة الخلقية لذلك العصر، بل إنه حتى هذه الفئة القليلة، قد حل الخوف فى نفوسهم محل الأمل، وكانت الغاية من الحياة أقرب إلى أن تكون فرارًا من الحظ السيئ منها إلى أن تكون فعل خير إيجابى، «وعندئذ تتراجع الميتافيزيقا إلى الوراء، ويصبح للأخلاق ـ التى أصبحت فردية ـ المكانة الأولى، ولم تعد الفلسفة شعلة من نار يهتدى بها فئة قليلة من الباحثين عن الحقيقة الذين لا يتصفون بمضاء العزيمة، بل أضحت الفلسفة أقرب شبها بعربة الإسعاف، تسير فى مؤخرة المعركة القائمة من أجل البقاء وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى»[11]

الهوامش

(١) ليس هذا صوابا من الوجهة التاريخية.

(٢) قد لا يكون صحيحًا الآن، إذ تلقى ابناء هؤلاء الذين كانوا يزعمون لأنفسهم هذا الزعم، علومهم فى مدرسة إيتن (مدرسة الخاصة فى إنجلترا).

(٣) مقتبسة من كتاب «أسرة سليوكوس» لمؤلفه Bevan ج١، ص ٢٩٨ هامش.

(٤) سيلوكوس الملك، لا الفلكى.

(٥) أنباء التاريخ ج ٦ فصل ٤٢.

(٦) انظر كتاب تاريخ كيمبردج القديم ج ٧، ص ١٩٤ ـ ٥.

(٧) «المشكلة الاجتماعية فى القرن الثالث» تاليف W. W. Jarn وهو فصل من كتاب «العصر الهلينستى» كتبه مؤلفون عدة، طبعة كيمبردج ١٩٢٣؛ وهذا الفصل غاية فى ال N متاع، ويحتوى على كثير من الحقائق التى لا تجدها ميسرة فى أى كتاب آخر.

(٨) نفس المرجع.

(٩) كتاب «أسرة سبيوكوس» لمؤلفه Bevan ج ٢، ص ٤٥ ـ ٦.

(١٠) كتاب «خمس مراحل فى الديانة اليونانية» هى ١٨٧ ـ ٨.

(١١) راجع C. F. Angus فى تاريخ كيمبردج القديم» ج ٧، ص ٢٣١: والقطعة التى اقتبسناها من مناندر، مأخوذة أيضًا من نفس الفصل.

الفصل السادس والعشرون

الكلبيون والمتشككون

يختلف نوع العلاقة التى تربط الممتازين عقليًا بمجتمعهم المعاصر، اختلافًا كبيرًا من عصر إلى عصر، ففى بعض العصور السعيدة الحظ، كان هؤلاء الممتازون عقليا ـ على وجه الإجمال ـ فى توافق مع بيئتهم ـ نعم قد كانوا ولا شك يقترحون مايبدو لهم ضروريا من ضروب الإصلاح، لكنهم كانوا على ثقة كبيرة بأن مقترحاتهم ستصادف صدرًا رحبًا، ثم كانوا لا يمقتون العالم الذى وجدوا أنفسهم بين ظهرانيه، حتى ولو بقى ذلك العالم بغير إصلاح، وفى عصور أخرى، كان الممتازون عقليًا ثائرين على ما حولهم، يعتبرون أن الضرورة تتطلب بعض التغيرات فيما هو كائن، ويتوقعون أن تتم هذه التغيرات فى المستقبل القريب، بفضل نشرهم الدعوة لها مضافًا إلى عوامل أخرى؛ وفى عصور من نوع ثالث، كان هؤلاء الممتازون وعقيًا ييأسون من العالم، ويحسون أنه على الرغم من أنهم هم أنفسه يعلمون ماذا ينقص المجتمع من حاجات، فليس ثمة أمل فى سد ذلك النقص، ومثل هذه الحالة النفسية سرعان ما تعمق فى نفس صاحبها إلى درجة أشد من درجات اليأس، بحيث يعد الحياة على الأرض شرًا فى أساسها، ولا يجد أملا فى حياة خيرة إلا فى الحياة الآخرة، أو فى ضرب من ضروب التناسخ الصوفى .

وفى بعض العصور ترى هذه الوجهات من النظر جميعًا قد قامت جنبًا إلى جنب، اتخذها أفراد مختلفون من أبناء العصر الواحد؛ فانظر مثلا إلى الشطر

الأول من القرن التاسع عشر، تجد «جيته» مستريح النفس، و«بنثام» مصلحا، و«شلى» ثائرًا، و سليوباردى» متشائمًا، لكن معظم العصور كان يسودها نغمة واحدة تعمد كبار كتابها أجمعين؛ فقد كان هؤلاء فى إنجلترا مستريحى النفس فى عهد اليصابات وفى القرن الثامن عشر، وفى فرنسا أصبحوا ثوريين فيما يقرب من عام ١٧٥٠، وفى ألمانيا تراهم متحمسين للروح الوطنية منذ ١٨١٣.

وفى الفترة التى سادت فيها الكنيسة، وهى تمتد من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، كان ثمة صراع بين مايؤمن به الناس من الوجهة النظرية، وبين مايحسونه إحساسًا عمليًا؛ فالدنيا ـ من الوجهة النظرية ـ واد يسيل بالعبرات؛ هى إعداد تكتنفه ألوان المحن، يستعد به الإنسان لعالم آخر؛ أما من الوجهة العملية، فلم يسع مؤلفو الكتب ـ وقد كانوا من رجال الكنيسة وحدهم تقريبًا إلا أن يحسوا الغبطة لما للكنيسة من قوة؛ ووجدوا الفرصة سانحة لنشاط جم فيما اعتقدوا أنه نافع لهم، وعلى ذلك فقد كانت لهم عقلية الطبقة الحاكمة، لاعقلية أناس شعروا كأنما هم منفيون فى عالم غريب عنهم، هذا جانب واحد من الثنائية العجيبة التى تسرى خلال العصور الوسطى كلها، وسبب ذلك هو أن الكنيسة ـ على الرغم من أنها قائمة على أساس من العقائد الخاصة بعالم آخر ـ كانت أهم مؤسسة تمس دنيا الحياة اليومية.

هذا الإعداد النفسى للعالم الآخر. الذى تتصف به المسيحية، يبدأ منذ العصر الهلينستى؛ وهو مرتبط بزوال الدولة ذات المدينة الواحدة؛ فإن جاز للفلاسفة اليونان حتى عهد أرسطو، أن يتذمروا من هذا أو من ذاك، إلا أنهم على وجه الجملة، لم يكونوا يائسين من العالم، ولا هم أحسوا بعجزهم فى دنيا السياسة، نعم إنهم قد ينتمون أحيانًا إلى حزب منهزم، لكنهم فى هذه الحالة لم يعدوا هزيمتهم إلا نتيجة لتقلبات الصراع فى الحياة، لا نتيجة لقضاء محتوم على أصحاب الحكمة أن يكونوا بغير حول ولا قوة؛ وحتى أولئك الذين هاجموا عالم الظواهر، والتمسوا سبيلا للفرار فى التصوف، مثل فيثاغورس، ومثل أفلاطون فى بعض حالاته النفسية، قد كان لهم خطط عملية حاولوا بها أن يقلبوا الطبقات الحاكمة إلى جماعات من القديسين والحكماء، فلما انتقلت القوة السياسية إلى

أيدى المقدونيين، كان طبيعيًا أن يتنحى الفلاسفة اليونان عن السياسة، وأن يزدادوا إمعانًا فى تكريس أنفسهم لبحث مشكلة حياة الفرد كيف يجب أن تكون التماسًا للخلاص، إنهم لم يعودوا يسألون: كيف يمكن للناس أن يخلقوا دولة فاضلة، وإنما جعلوا يسألون: كيف يمكن أن يكونوا ذوى فضيلة فى عالم الرذيلة، أو سعداء فى عالم من الشقاء، نعم إن هذا التحول لم يكن سوى تحول فى درجة الاهتمام، لا فى نوع الاهتمام، فقد ألقى مثل هذه الأسئلة قبل ذلك، والرواقيون المتأخرون قد عادوا من جديد فشغلوا أنفسهم حينًا من الدهر بشئون السياسة ـ سياسة روما لا سياسة اليونان ـ لكنه تحول ـ مع ذلك ـ حقيقى؛ فلو استثنينا الفترة الرومانية فى حياة الرواقية إلى حد ما، وجدنا نظرة أولئك الذين كانوا جادين فى فكرهم وشعورهم، قد أخذت تزداد فى ذاتيتها وفرديتها، حتى جاءت المسيحية آخر الأمر فأخرجت إنجيلا للخلاص الفردى، كان مصدر إلهام يحرك الحماسة فى نفوس المبشرين، وأساسًا بنيت عليه الكنيسة، وإلى أن تم هذا، لم يكن الفيلسوف يجد أمامه مؤسسة منظمة يستطيع أن ينضم إليها بكل قلبه، ولذلك لم يكن ثمة مخرج يكفيه لينفس عن طريقه ما يشعر به من حب للنفوذ، حبًا مشروعا، ولهذا السبب، كان فلاسفة العصر الهلينستى أضيق نطاقًا فى صفاتهم البشرية، ممن عاشوا فى العصر الذى كانت فيه الدولة ذات المدينة الواحدة، ماتزال قائمة، توحى فى نفوس الناس بالولاء لها، إن الفلاسفة فى العصر الهلينستى لم يزالوا يفكرون، لأنهم لا يسعهم سوى أن يفكرا، لكن هيهات هلم أن يظنوا بأن تفكيرهم سيؤتى ثمرته فى دنيا الحياة العملية.

وقامت فى نحو العصر الذى ظهر فيه الإسكندر، أربع مدارس للفلسفة، أشهرها اثنتان هما الرواقيون والأبيقوريون، سنجعلها موضوع الحديث فى فصول تالية وسنتناول فى هذا الفصل الكلبيين والمتشككين.

وأولى هاتين المدرستين، تستمد أصولها ـ خلال مؤسسها ديوجنيز ـ من أنتستنيز، وهو تلميذ لسقراط، سابق فى العمر لأفلاطون بنحو عشرين عاما، وشخصية أنتستنيز تستوقف النظر، وهى فى بعض جوانبها أقرب إلى تولستوى؛ فإلى أن مات سقراط، كان يحيا فى وسط أرستقراطى بين زملائه من أتباع

سقراط، ولم يبد أية علامة تدل على خروجه على الأوضاع المألوفة، لكن حدث شيء ـ لعله هزيمة أثينا، أو لعله كراهية للشقشقة اللسانية التى دارت فيها الفلسفة ـ دفعة، حين لم يعد شابا، إلى ازدراء الأشياء التى كان يجعل لها قيمة كبيرة فيما مضى؛ ولم يعد يريد لنفسه شيئًا إلا الفضيلة الساذجة، واختلط بالعمال وارتدى ثوبًا من نوع ثيابهم، واخذ نفسه بالتبشير فى الهواء الطلق بأسلوب يستطيع أن يفهمه من لم يتلق علما؛ وذهب إلى أن كل ضروب الفلسفة التى تدق معانيها، لا قيمة لها، فما يمكن معرفته إطلاقًا، لابد أن يستطيع فهمه الرجل الساذج؛ وآمن «بالعودة إلى الطبيعة» وذهب فى إيمانه هذا شوطًا بعيداً؛ ولم ير ضرورة لقيام حكومة، أو للملكية فردية، أو لنظام الزواج، أو لعقيدة دينية مستقرة الأسس؛ وهاجم أتباعه نظام الرق، أو ربما كان هو نفسه الذى هاجم ذلك النظام؛ ولم يكن زاهد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، إلا أنه ازدرى الترف واحتقر كل عناء يبذل فى سبيل الحصول على اللذائذ الحسية المصطنعة، ومن أقواله: «إنى لأوثر الجنون على الشعور بالنشوة[1]».

وجاء ديو جنيز ففاق أستاذه أنتستنيز فى الشهرة، وديوجنيز هذا، «شاب من سينوبى على نهر يوكسين لم يحبه (أنتستنيز) عند النظرة الأولى، وهو ابن رجل ساءت سمعته، يشتغل بتبديل العملة، وكان قد أرسل إلى السجن لتزييفه فى قطع النقود؛ فأمر أنتستنيز هذا الغلام أن يذهب بعيداً عنه، لكن الغلام لم ينصت إلى أمره، فضربه بعصاه، لكن الغلام لم يتحرك، إن الغلام يريد لنفسه «الحكمة» وقد رأى أن أنتستنيز لديه من الحكمة ما يعطيه لمن أراد، إن غايته فى الحياة أن يصنع ما قد صنعه أبوه، وهو «تزييف العملة»، لكنه سيصنع ذلك على نطاق أوسع جداً مما صنع ابوه، فهو يريد أن يزيف كل ضروب العملة السائدة فى العالم، فكل طابع قائم بين الناس، يبدو فى عينيه باطلا، هؤلاء الناس الذين قد طبعوا بطابع القواد والملوك، وهذه الأشياء التى طبعت بطابع الشرف والحكمة والسعادة والثراء، كل هذه سُكَّتْ من معدن خسيس، وضربت عليها نقوش كاذبة»[2].

واعتزم أن يعيش الكلب، ومن ثمّ سُمى بالكلبى؛ ونبذ كل المواضعات التقليدية، سواء أكانت خاصة بالدين أم بالآداب العامة أم بالثياب أم بطريقة السكنى أم

بالطعام أم بطرق الاحتشام؛ ويقال لنا عنه إنه عاش فى طست، لكن «جلبرت مرى» يؤكد لنا خطأ هذا القول؛ إنما هى جرة كبيرة من النوع الذى كان يستعمل للدفن فى العصور البدائية الأولى[٢]؛ وعاش على السؤال كما يعيش الفقير من فقراء الهنود، وأعلن إخاءه للجنس البشرى عامة، وللحيوان كافة سواء بسواء؛ وقد تجمعت حولها لقصص تروى حتى فى حياته؛ وكلنا يعلم أن الإسكندر زاره وسأله إن كان له عنده رجاء فأجابه: «أريد منك ألا تحجب عنى ضوء الشمس».

والكلمة التى معناها «كلبى» فى الإنجليزية، هى أصل لكلمة أخرى معناها «لاذع السخرية»؛ لكن تعاليم ديوجنيز لم تكن قط مشوبة بأية سخرية لاذعة؛ بل كانت نقيض ذلك؛ فقد كان شديد التحمس «للفضيلة» التى قاس إليها طيبات الحياة، فوجد هذه الطيبات ليست بذات قيمة إطلاقًا بالقياس إليها؛ والتمس الفضيلة والتحرر الخلقى فى تحرير نفسه من الرغبات: كن غير آبه للطيبات التى قد تأتيك بها الأيام، تجد نفسك قد تحررت من الخوف؛ وجاء الرواقيون ـ كما سنرى ـ وأخذوا عنه هذا الجانب من مذهبه؛ لكنهم لم يتبعوه فى نبذ أساليب الحياة المتحضرة؛ ففى رأيه أن عقوبة برومثيوس كانت عادلة، لأنه جاء للإنسان بالفنون التى عادت عليه بما فى حياته الحديثة من تعقيد وتصنع؛ وهو فى هذا يشبه التاوستيين، وروسو، وتولستوى؛ غير أنه كان أكثر اتساقًا مع نفسه فى رأسه هذا، من هؤلاء جميعًا.

وعلى الرغم من أنه معاصر لأرسطو، إلا أن مذهبه ينتمى من حيث نغمته السائدة إلى العصر الهلينستى؛ فأرسطو هو آخر فيلسوف يونانى واجه العالم بوجه باسم؛ وجاء من بعده جميعًا، فكان لكل منهم فلسفة انسحابية فى صور شتى؛ فالعالم عندهم شر، وواجبنا أن نعرف كيف نستقل بذواتنا عنه؛ فالطيبات التى تأتى إلينا من خارج نفوسنا، ليست مطردة، فهى منحة تسخو بها الأيام، وليست هى جزاء ما نبذله نحن من جهود؛ ولا يدوم لنا إلا الطيبات الذاتية: الفضيلة، أو القناعة عن طريق الانسحاب من مضطرب الحياة؛ وإذن فهذه وحدها هى ما يكون له قيمة فى نظر الرجل الحكيم؛ فلئن كان ديوجنيز بشخصه رجلا مليئًا بالحيوية، فإن مذهبه ـ كسائر المذاهب التى ظهرت فى العصر الهلينستى ـ لا يصلح إلا لمن أصابه الكلل، وحطمت خيبة أمله ما كان لديه من حرارة طبيعية نحو الحياة؛ ومن المؤكد أنه لم يكن مذهبًا يشجع على تقدم الفنون

أو العلوم أو فن السياسة أو أى وجه آخر من أوجه النشاط، اللهم إلا روح الاحتجاج على ما يسود من ألوان الشرور.

ومن الممتع أن نتعقب التعاليم الكلبية لنرى كيف صارت حين شاعت بين الناس؛ ففى الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، أصبح المذهب الكلبى هو البدع الشائع، خصوصًا فى الإسكندرية؛ ونشر الكلبيون مواعظ قصيرة، يبينون فيها كيف يسهل على الإنسان أن يستغنى عن الممتلكات المادية، وكيف يمكن للإنسان أن يعيش سعيدًا بالطعام البسيط، وكيف يمكن له أن يحتفظ بالدفء فى الشتاء بغير ثياب غالية الثمن (وقد يكون ذلك صوابًا بالنسبة لمصر!) وكيف أنهَ من الحمق الشديد أن يحب الإنسان أرض وطنه، أو يحزن إذا مات له الأبناء أو الأصدقاء؛ يقول «تيليز» وهو أحد هؤلاء الكلبيين الناشرين للمذهب بين الناس: «أإذ مات ابنى أو ماتت زوجتى، كان ذلك مبررًا لإهمال نفسى، وأنا ما أزال حيًا، والعدول عن العناية بما أملك؟[٤]»؛ وهاهنا نرى من العسير علينا أن نشعر بشعور العطف على الحياة البسيطة التى جاوزت كل حدود البساطة المعقولة؛ وإنا لندهش من ذا رحب بهذه المواعظ من الناس، أهم الأغنياء الذين كانوا يميلون إلى الظن بأن آلام الفقراء من خلق الخيال؟ أم هم أولئك الذين سقطوا لتوهم بين براثن الفقر، فكانوا يحاولون ازدراء رجل الأعمال الذى أصابه التوفيق؟ أم هم المنافقون الذين أرادوا إيهام أنفسهم بأن الصدقات التى يتقبلونها ليست بذات وزن؟ اسمع إلى «تيليز» وهو يخاطب رجلا غنيًا: «إنك تسخو لى بالعطاء، وأنا آخذ منك أخذ الشجاع، فلا أجثو لك ولا أهبط بنفسى إلى منزلة حقيرة ولا أشكو[٥]» الا إنه لمذهب مريح فالمذهب الكلبى فى صورته الشعبية لايدعو الناس إلى الامتناع عن التمتع بطيبات هذه الحياة الدنيا، بل يكتفى منهم بأن يقفوا إزاءها موقف من لا يأبه لها، جاءت أو امتنعت؛ ففى حالة المقترض، قد يتخذ هذا التفسير للمذهب صورة هى أن يقلل هذا المفترض من شأن التزامه تجاه من أقرضه، ومن ثم نستطيع أن نرى كيف اكتسبت كلمة «كلبى» معنى «الساخر» فى استعمالها اليومى.

وانتقل خير جوانب المذهب الكلبى إلى الرواقية، التى كانت فلسفة أكمل بناء وأوفى شمولا.

وأما التشكك، باعتباره مذهبا تأخذ به مدارس الفلسفة، فقد كان أول مبشر هو «فيرو» الذى كان من رجال جيش الإسكندر، وصاحبه فى حملاته حتى وصل معه إلى الهند؛ والظاهر أن هذا الارتحال قد أشبع فيه الرغبة فى السفر، فأنفق بقية حياته فى مدينته الأصلية «إليس» حيث مات سنة ٢٧٥ ق.م؛ ولم يكن فى مذهبه جديد كثير، سوى ما تناول به الشكوك القديمة من تنسيق وصياغة؛ فالتشكك فيما تأتينا به الحواس من علم، قد أرق الفلاسفة اليونان منذ زمن بعيد جدًا؛ لا نستثنى من هؤلاء إلا طائفة ـ مثل بارمنيدس وأفلاطون ـ أنكرت القيمة الإدراكية للحواس، واتخذت من إنكارها هذا فرصة تبشر فيها بمذهب عقلى جامد؛ وأما السوفسطائيون ـ خصوصا بروتاجوراس وجورجياس ـ فقد انتهى بهم ازدواج معانى الإدراكات الحسية، وما فيها من تناقض ظاهر، إلى نزعة ذاتية لاتختلف عما ذهب إليه هيوم؛ والظاهر أن فيرو (ونقول «الظاهر» لأن فيرو كان من بالغ الحكمة بحيث لم يكتب كتبا) قد أضاف التشكك الأخلاقى والمنطقى إلى التشكك الخاص بالحواس؛ فيقال إنه ذهب إلى أنه من المستحيل على الإنسان أن يجد أساسا عقليا يبرر به مسلكا دون آخر؛ ومعنى ذلك من الوجهة العملية، هو أن الإنسان من حقه أن يساير العادات فى أى بلد يحدث له أن يقيم فيه فالمشايع لهذا الرأى من أبناء عصرنا، قد يذهب إلى الكنيسة أيام الآحاد، ويؤدى ما يؤديه الناس من ركوع، دون أن يكون لديه أى شىء من العقائد الدينية التى يفرض فيها أنها الباعثة على أمثال هذه الأفعال؛ فقد كان المتشككون القدامى يؤدون كل شعائر الوثنية، بل كانوا أحيانًا كهنة لها؛ وأكد لهم مذهبهم فى التشكك أن هذا الضرب من السلوك يستحيل أن يقوم برهان على بطلانه؛ وكذلك أكد لهم إداركهم الفطرى (الذى بقى حيًا بعد زوال فلسفتهم) بأن ذلك السلوك ملائم للظروف.

وطبيعى أن يلقى مذهب الشك رواجًا عند كثير من العقول غير الفلسفية، فقد رأى الناس اختلاف المدارس، وحدة ما قام بينهما من منازعات، فقرروا لأنفسهم أن كل هذه المدارس سواء فى ادعائها العلم بما يستحيل العلم به؛ فكان الشك عزاء الكسلان لأنه مذهب يبدى الجاهل فى حكمة رجال العالم المشهورين

بعلمهم؛ وقد يظهر مذهب الشك لمن يريدون بحكم أمزجتهم أن يكون لهم كتاب يوثق فيه ويرجع إليه، مذهبًا لا يقنع ولا يشبع؛ لكنه ـ كأى مذهب آخر مما ظهر فى العصر الهلينستى ـ تقدم للناس على أنه شفاء لما يساور أنفسهم من قلق؛ فلماذا تحمل الهموم للمستقبل؟ إن المستقبل مشكوك فيه كل الشك، فخير لك أن تستمتع بحاضرك «فما هو آت لايزال فى عالم الغيب لا نعلمه» ولهذه السباب كلها، مذهب الشك نجاحا شعبيًا عظيمًا.

ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن مذهب الشك باعتباره مذهبا فلسفيًا، ليس هو مجرد الشك بل هو ما يمكن أن تسميه شيكا يقيم نفسه على أسس جامدة؛ فلئن قال رجل العلم: «أظن الأمر كذا وكذا؛ لكنى لست على يقين» وإن قال المفكر الطلعة «لست أدرى ماذا عسى أن يكون الأمر، لكنى آمل أن أهتدى إلى حقيقته». فإن المتشكك الفلسفى يقول: «لا أحد يعلم ولن يستطيع أحد أن يعلم»؛ وهذا العنصر فى المذهب، عنصر الجمود فى العقيدة، هو الذى يجعل المذهب كله عرضة لسهام النقد؛ نعم إن الشكاكين أنفسهم ينكرون أنهم حين يأخذون باستحالة العلم، يبنون إنكارهم على تعصب أعمى، غير أن إنكارهم هذا لا يقنع أحدًا إقناعًا كافيًا.

ومع ذلك فقد تقدم «تيمون» تلميذ «فيرو» ببعض الحجج العقلية التى كان الرد عليها غاية فى العسر، من وجهة نظر المنطق اليونانى؛ فالمنطق الوحيد الذى قبله اليونان هو المنطق القياسى، وكل استنبط قياسى لابد له أن يبدأ ـ كما بدأ إقليدس فى هندسته ـ من مبادئ عامة تعد واضحة بذاتها؛ وجاء «تيمون» فأنكر إمكان إثبات مثل هذه المبادئ؛ وعلى ذلك، فلابد لكل شىء أن يستند فى برهانه على شىء آخر، وبهذا يصبح كل حجاج إما دائريا، أو سلسلة لا نهاية لها، لايجد طرفها الأعلى شيئًا يتدلى منه؛ وفى كلتا الحالتين يستحيل إقامة البرهان على شىء؛ ونستطيع أن نرى كيف تضرب هذه الحجة فى جذور الفلسفة الأرسطية فتجتثها، وهى الفلسفة التى سادت العصور الوسطى.

ولم يطف ببال الشكاكين القدامى بعض ألوان التشكك التى يؤيدها فى عصرنا هذا رجال ليسوا من الشكاكين الخلص بأية حال من الأحوال؛ فأولئك القدامى لم يشكوا فى وجود الظواهر، ولا فى القضايا التى كانت ـ فى رأيهم ـ لا

تعبر إلا عما يعرفه الإنسان عن الظواهر معرفة مباشرة؛ ولئن كان معظم ما كتبه «تيمون» قد ضاع، إلا أنه بقى لنا من كتابته عبارتان توضحان هذه النقطة؛ فعبارة منهما تقول؛ «إن الظواهر صحيحة دائمًا» والأخرى تقول: «إنى أرفض أن أثبت صدق قولنا إن العسل حلو حقًا، أما كون العسل يبدو حلوًا فى الذوق فذلك ما أسلم به تسليمًا تاما(٦)»؛ أما الشكاك فى عصرنا الحديث، فيرى أن الظواهر تقع حدوثًا فحسب، فلا هى صادقة ولا هى كاذبة، لأن ما يتصف بالصدق أو الكذب لابد أن يكون قولا، وليس ثمة قول يرتبط بالظاهرة ارتباطًا يجعل بطلان القول مستحيلا؛ ولهذا السبب نفسه ـ عند الشكاك الحديث ـ يكون قولنا «العمل يبدو فى الذوق حلوًا» صحيحًا على سبيل الترجيح الشديد، على سبيل اليقين المطلق.

فمن بعض الوجوه، ترى أن مذهب «تيمون» شديد الشبه بمذهب هيوم؛ فهو يذهب إلى أن الشىء الذى لم يقع أبدًا فى مشاهدة الإنسان ـ كالذرات مثلا ـ لا يمكن استدلالها استدلالا صحيحًا، أما إذا شوهدت ظاهرتان مقترنة إحداهما بالأخرى دائمًا، أمكن استدلال إحداهما من الأخرى.

وقد أقام «تيمون» فى أثينا طوال الأعوام الأخيرة من حياته الطويلة ومات بها ٢٣٥ق. م، فانتهت بموته مدرسة «فيرو» كمدرسة؛ أما تعاليمه ـ بعد أن دخلها بعض التعديل ـ فقد احتضنتها الأكاديمية التى كانت تمثل النزعة الأفلاطونية، وهو أمر قد يبدو غريبًا من الأكاديمية.

وكان «أرقيسلاوس» ـ معاصر «تيموون»، الذى مات شيخًا كهلا حوالى سنة ٢٤٠ ق. م ـ هو الذى أحدث هذه الثورة الفلسفية التى تدعو إلى العجب؛ فما أخذه معظم الناس عن أفلاطون، هو الإيمان بوجود عالم عقلى فوق حدود الحس، وبتفوق الروح الخالدة على الجسد الفانى؛ غير أن أفلاطون متعدد النواحى، ويمكن اعتباره من بعض وجوهه مبشرًا بتعاليم الشك؛ فسقراط كما صوره أفلاطون يزعم أنه لا يعلم شيئًا؛ فإذا كنا بطبيعة الحال نفهم هذا الزعم من سقراط على أنه سخرية، إلا أنه يمكن فهمه بمعناه الحرفى على أساس أن سقراط لم يكن فيه هازلا؛ هذا إلى أن كثيرًا من المحاورات لا ينتهى إلى نتيجة إيجابية، وهدف تلك المحاورات هو أن تترك القارئ فى حالة من الشك؛ وقد لا

يكون لبعض المحاورات ـ مثل النصف الثانى من محاورة بارمنيدس ـ أية غاية مقصودة فيما يبدو، اللهم إلا أن تبين أن لكل مشكلة جانبين، ويمكن الدفاع عن أيهما بمثل القوة التى ندافع بها عن الجانب الآخر؛ ويمكن اعتبار الجدل الأفلاطونى غاية فى ذاته لا وسيلة، فإذا نحن نظرنا إليه من هذه الناحية، فقد أصبح أداة من أقوى الأدوات التى يمكن للشكاك أن يؤيد بها وجهة نظره؛ والظاهر أن قد كانت هذه هى الطريقة التى اتبعها «أرقيسلاوس» فى شرح أستاذه الذى لم يزل يعترف بتبعيته له؛ نعم إنه قد بتر رأس أفلاطون، لكن الجذع الذى أبقى عليه منه، لبث أفلاطونيا صحيحا على كل حال.

إن الطريقة التى كان يعلم بها «أرقيسلاوس» كان يمكن أن يكون فيها ما يشجع على الإقبال عليها، إذا استطاع الشاب الذى يدرس عليه، أن ينجو من أثرها فى شل قدرته؛ إنه لم يتخذ لنفسه رأيا معينًا فى شىء، لكنه تصدى لدحض كل رأى يتقدم به تلميذ من تلاميذه؛ وكان هو نفسه أحيانًا يقدم قضيتين متناقضتين فى فرصتين متعاقبتين ليبين كيف يستطيع أن يؤيد بالحجة المقنعة كلا من النقيضين، فالتلميذ الذى كان فيه من الحيوية ما يدفعه إلى الخروج على أستاذه، كان يمكنه أن يتعلم من أستاذه مهارة الجدل مع اجتناب المغالطات؛ والواقع أن أحدًا من هؤلاء التلاميذ لم يتعلم شيئًا قط ـ فيما يظهر ـ اللهم إلا هذه المهارة، وعدم الاحتفال للحقيقة فى ذاتها؛ ولقد بلغ تأثير «أرقيسلاوس» من القوة بحيث لبثت الأكاديمية على مذهبه التشككى مدى ما يقرب من مائتى عام.

وحدثت حادثة ممتعة فى غضون هذه الفترة التى ساد فيها مذهب الشك؛ فقد كان «كارنيدس» وهو خلف قدير لأقيسلاوس فى رئاسة الأكاديمية ـ أحد الفلاسفة الثلاثة الذين أرسلتهم أثينا فى وفد دبلوماسى إلى روما سنة ١٥٦ ق. م؛ ولم ير ما يبرز أن يكون وقاره المستمد من كونه سفيرًا لأمته، مانعًا يحول دون انتهاز الفرصة الحقيقية التى سنحت له، ومن ثم أعلن عن سلسلة محاضرات يلقيها فى روما؛ فأقبل الشبان الذين كانوا عندئذ شديدى الرغبة فى النسج على منوال الأوضاع اليونانية، واكتساب الثقافة اليونانية، أقبلوا عليه إقبالاً شديدًا؛ فبسط فى محاضرته الأولى آراء أرسطو وأفلاطون فى العدالة؛ وكان فى

محاضرته تلك يبنى ولا يهدم؛ غير أنه أخذ فى المحاضرة الثانية يفند كل ما قاله فى المحاضرة الأولى، لا بغية أن يقيم نتائج مضادة للنتائج التى هدمها، بل ليكتفى ببيان أن أية نتيجة لا تستعصى على الهدم؛ فقد جاء على لسان سقراط كما أجراه أفلاطون، إن إيقاع الظلم شر أعظم على الظالم منه على من يقع عليه الظلم؛ فجاء «كارنيدس» فى محاضرته الثانية، وتناول هذا الرأى بالسخرية؛ فالدول الكبرى - فيما قال - قد أصبحت دولا كبيرة باعتداءاتها الظالمة على جيرانها الأضعف منها؛ ويستحيل نكران هذه الحقيقة فى روما؛ وإذا كنت فى سفينة غارقة، استطعت أن تنجو بنفسك على حساب من هو أضعف منك، وإذا لم تفعل ذلك فأنت مأفون؛فمن رأيه أن القاعدة التى تقول: «إنقاذ النساء والأطفال أولا» ليست بالمبدأ الذى يؤدى إلى بقاء الإنسان حيًا؛ ماذا أنت صانع لو أنك هارب أمام جيش منتصر، ولا جاد لك، لكنك رأيت زميلاً جريحًا راكبًا جوادًا؟ لو كنت عاقلا، لأنزلت هذا الزميل من على جواده، وأخذته منه، مهما كان حكم العدالة فى ذلك، فلئن كان هذا القول الذى لا يعمل كثيرًا على بناء الفضيلة، يثير فينا الدهشة من رجل يزعم من أتباع أفلاطون، إلا أنه - فيما يظهر - قد صادف إعجابا لدى الشباب الرومانى ذى العقلية الحديثة.

لكن هنالك رجلاً واحدًا لم يصادف هذا القول عنده قبولا حسنا، وهو «كاتو» الكبير، الذى كان يمثّل فى شخصه التشريع الخلقى الصارم الجامد الضيق القاسى، الذى أعان روما فى انتصارها على قرطاجنة: فمنذ شبابه حتى شيخوخته، عاش عيشًا بسيطًا، يستيقظ مبكرًا، ويمارس العمل اليدوى العنيف، لا يأكل إلا الطعام الغليظ، ولم يلبس قط ثوبا زاد ثمنه على ما يساوى أربعين قرشا؛ وكان تجاه الدولة أمينا إلى آخر حدود الأمانة، يجتنب كل أسباب الرشوة والسلب؛ وطالب سائر الرومان بكل الفضائل التى مارسها بنفسه، وقرر أن خير ما يستطيع الرجل الشريف أن يفعله هو أن يتهم صاحب الشر ويتعقبه؛ ولم يدخر وسعًا فى فرض الآداب الرومانية القديمة بكل ما فيها من قسوة:

«وكذلك أخرج «كاتو» من مجلس الشيوخ رجلا يدعى «مانليوس»، كان قد قطع شوطًا بعيدًا فى طريقه إلى أن يكون قنصلا فى العام التالى، مع أنه لم يفعل سوى أن قبَّل زوجته قبلة جاوزت الحدّ فى التعبير عن غرامه بها، وكان ذلك فى وضح

النهار وعلى مرأى من ابنته؛ ولما أُنّبه على فعله ذاك، أجابه بأن زوجته لم تَقبّله قط إلا فى دوىٍّ من الصواعق»[٧].

ولما كان صاحب السلطان، حدًّ من الترف والولائم؛ ولم يكْفِه من زوجته أن تُوضع أطفالها فحسب، بل جعلها ترضع أطفال عبيده أيضا، عسى أن يحبوا أطفاله ما داموا قد رضعوا لبانًا واحدًا؛ وإذا ما تجاوز عبيده السن التى تمكنهم من العمل، باعهم دون أن يشعر فى ذلك بلذع من الضمير؛ وأصرَّ على أن يكون عبيده إما عاملين أو نائمين؛ وكان يشجع عبيده على الاعتراك بعضهم مع بعض؛ لأنه «لم يكن يحتمل أن يراهم أصدقاء»؛ وإذا ما اقترف عبدٌ إثمًا كبيرًا، نادى سائر عبيده وحملهم على اتهامه والحكم عليه بالموت، وعندئذ يقوم هو بتنفيذ الحكم على مرأى من الآخرين.

كان التباين بين «كاتو» و «كارنيدس» على أتمة، فأولهما قاسٍ بسبب عقيدة خلقية جاوزت الحد فى صرامتها والتزامها للتقاليد، والآخر مستهتر بسبب عقيدة خلقية جاوزت الحد فى التساهل، وفى تأثرها بالانحلال الاجتماعى الذى شمل العالم الهلينستى.

«كره مرقص كاتو اللغة اليونانية، منذ بدأ الشبان يدرسونها وأخذت قيمتها تعلو فى أعين الناس فى روما؛ وذلك خشية أن ينصرف الشبان الراغبون فى تحصيل العلم والبلاغة، عن السلاح بما فيه من شرف ومجد.. ولذلك فقد أعلن ذات يوم فى صراحة وهو بمجلس الشيوخ، أنه لحظ أن السفراء قد أطال مكثهم هناك، وأنه يرى فى ذلك خطأ، لأنهم لم يكن لديهم رسالة يؤدونها؛ أضف إلى ذلك أنهم ذوو دهاء، وفى مستطاعهم أن يحملوا الناس على الأخذ بما يريدون لهم أن يأخذوا به؛ فإذا لم يكن فى الأمر غير هذا، فذلك كافٍ للمجلس أن يقتنع بضرورة الانتهاء إلى رد يعطونهم إياه، وإرجاعهم إلى بلادهم حيث مدارسهم التى يعلمون فيها أبناء اليونان، حتى يَبْعُدُوا عن أبناء روما لكى يتاح لهؤلاء أن ينشأوا على طاعة القوانين ومجلس الشيوخ؛ ولا يرجع ذلك إلى نيَّة سيئة أو حقد فى نفسه إزاء كارنيدس، كما ذهب الظن ببعض الناس، ولكنه يرجع إلى كراهيته للفلسفة بصفة عامة[٨]».

وفى رأى «كاتو» أن الآثينيين سلالة أقل شأنًا من الرومان، لأنهم بغير ضابط

من القانون؛ ولا اعتبار عنده لما يقوله المثقفون بسفسطاتهم السطحية عن شباب الرومان، مادام هؤلاء الشبان ملتزمين حدود التزمت ومعتنقين لمبادئ الاستعمار ومُتّصفين بالقسوة وبلادة الذهن؛ ومع ذلك فقد أخفق فيما أراد، لأن الرومان فيما بعد، بينما احتفظوا لأنفسهم بكثير من رذائله، أضافوا إليها رذائل كارنيدس كذلك.

وآلت رئاسة الأكاديمية بعد كارنيدس (حوالى ١٨٠ ق. م إلى حوالى ١٠٠ ق. م) إلى رجل من أهل قرطاجنة، اسمه الحقيقى «هاسدروبال»؛ لكنه فى صلته باليونان، آثر أن يطلق على نفسه اسم «كليتوماخوس»؛ ولم يكن كليتوماخوس يشبه كارنيدس فى الاكتفاء بإلقاء المحاضرات، فكَتَبَ ما يزيد على أربعمائة كتاب، بعضها مكتوب بلغة الفينيقيين؛ ويظهر أنه متفق فى مبادئه مع مبادئ كارنيدس؛ وهى مبادىء نافعة من بعض وجودها؛ فهذان المتشككان قد أخذا نفسيهما بمناهضة العقيدة فى التعزيم والسحر والتنجيم، وهى أشياء كانت تزداد انتشارًا شيئًا فشيئًا، وكذلك قاما بتنمية مذهب إنشائى فيما يختص بدرجات الاحتمال: فعلى الرغم من أننا يستحيل أن نجد ما يبرر لنا الشعور باليقين التام، إلا أن بعض الأشياء اقرب احتمالا فى الصدق من سواها؛ ولابد للاحتمال أن يكون وسيلة هدايتنا فى حياتنا العملية، إذ إنه من المعقول أن يتصرف الإنسان على أساس الفرض الذى يراه أرجح الفروض الممكنة من حيث احتمال الصدق؛ وهى وجهة نظر يوافق عليها معظم الفلاسفة المحدثين؛ ولسوء الحظ قد ضاعت الكتب التى عُرض فيها هذا المذهب، ومن العسير أن نعيد بناءه من الإشارات المقتضبة التى بقيت لنا.

ولم تعد الأكاديمية شكاكة المذهب بعد «كليتوماخوس»، وأصبح مذهبها منذ عهد «أنطاكيوس» (الذى مات سنة ٦٩ ق. م) لا يكاد يختلف فى شىء عن مذهب الرواقيين، ولبث كذلك عدة قرون.

ومع ذلك فلم يختف مذهب الشك اختفاء تامًا؛ فأعاده إلى الوجود رجل من أهل كريت، هو «إينسديموس» الذى جاء من كنوسوس، ويدل كل ما نعلمه على احتمال أن يكون الشكاكون قد أقاموا هناك منذ ألفى عام قبل ذلك التاريخ،

يُمتعون رجال البلاط بشكوكهم فى قدسية آلهة الحيوان؛ ولسنا على يقين من تاريخ «إينسديموس» الذى أهمل آراء كارنيدس فى الاحتمال، وارتدّ إلى ألوان المذهب الشكيكما كان معروفًا قبل ذاك، وكان تأثيره عميقًا، فتبعه الشاعر «لوسيان» فى القرن الثانى بعد الميلاد، كما تبعه بعد ذلك بقليل «سكستوس أمپركوس» وهو الشكّاك الوحيد من القدامى، الذى بقيت لنا تآليفه كاملة؛ فمنها ـ مثلا ـ رسالة عنوانها «حجج ضد الاعتقاد فى إله» ترجمها «إدْوِن بيڤان Edwyn Bevan» فى كتابه «ديانة المتأخرين من اليونان» وهى تقع من هذا الكتاب فى الصفحات ٥٢ ـ ٥٦؛ وهو يقول إنه من الجائز أن يكون «سكستوس إمپركوس» قد أخذها عن كارنيدس، كما روى كليتوماخوس.

وتبدأ هذه الرسالة ببيان أن الشكاكين فى سلكهم متمسكون بالتقاليد الراسخة: «إننا نحن الشكاكون، نصطنع أساليب الناس فى حياتنا العملية، دون أن يكون لنا أى رأى فيها؛ فترانا نتحدث عن الآلهة بأنها موجودة ونعبدها، ونقول إن زمام الأمر بيدها، لكننا إذ نقول ذلك لا نعبّر عن عقيدة لدينا، ونجتنب اندفاع المتعصبين لمبادئهم تعصبًا أعمى».

ثم يقولون بعد ذلك إن الناس يختلفون فى طبيعة الله، فمثلا يظنه بعضهم أنه من جسد، ويظنه آخرون ألا جسد له؛ لكننا ما دمنا لم نصادفه فى خبرتنا، فلسنا نعلم شيئًا عن صفاته؛ إن وجودالله ليس واضحًا بذاته، ولذا فهو بحاجة إلى برهان؛ ويورد بعد ذلك كلامًا مهوشًا بعض الشىء، ليبين استحالة مثل هذا البرهان؛ وينتقل بعدئذ إلى مشكلة الشر، ثم يختم الرسالة بهذه العبارة:

«إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجابًا بأن الله موجود، لا يسعهم اجتناب الخروج على مبادئ الدين، لأنهم إذا قالوا إن الله فى يده زمام كل شىء، فهم بذلك يجعلونه خالق الشرور؛ وإذا قالوا ـ من جهة أخرى ـ إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعضها الآخر، أو أنه لا يملك زمام شىء على الإطلاق، فهم مضطرون إما أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضح أن ذلك خروج على مبادىء الدين».

إنه على الرغم من أن مذهب الشك قد لبث قائمًا يغرى باعتناقه طائفةً من

الأفراد المثقفين، حتى امتد الزمن إلى بعض القرن الثالث بعد الميلاد، إلا أنه كان قد أصبح منافيًا لنزعة العصر، الذى كان يزداد اهتمامًا بالعقيدة الدينية ذات المبادئ الجامدة، وبتعاليم مبدأ الخلاص؛ لقد كان فى مذهب الشك من القوة ما يكفى لجعل الطائفة المثقفة ناقمة على ديانات الدولة، لكن ذلك المذهب لم يكن فيه جانب إيجابى ـ حتى فى نطاقه العقلى الخالص ـ مما يمكن أن يحل محل تلك الديانات؛ إن مبدأ الشك فى أمور اللاهوت، قد أخذ منذ عصر النهضة فصاعدا، يستمد قوة ـ عند معظم مؤيديه ـ من الإيمان الشديد بالعلم؛ أما فى الزمن القديم، فلم يكن العلم يقف إلى جانب الشك مؤيدًا؛ وانصرف العالم القديم عن رجال الشك دون أن يجيبوا على ما أثاروه من مشكلات مؤيدة بالحجة؛ غير أن أرباب الأولمب قد زال عنهم ما يحميهم من قوة العقيدة، فانفتح الطريق لما سيأتى بعد ذلك من غزوة الديانات الشرقية التى ظلت تنافس مجاهدة فى سبيل الحصول على قلوب من يميلون إلى العقيدة فى الخرافة، حتى كتِب النصر للمسيحية.

الهوامش

(١) انظر Benn ج ٢، ٤، ٥، وانظر Murray فى كتابه «المراحل الخمس» ص ١١٣ ـ ١٤.

(٢) نفس المصدر ص ١١٧.

(٣) المصدر نفسه ص ١١٩.

(٤) «العصر الهلينستى» (كمبردج ١٩٢٣) ص ٨٤ وما بعدها.

(٥) نفس المرجع ص ٨٦.

(٦) الاقتباس وارد فى كتاب «الرواقيون والشكاكون» لمؤلفه Edwyn Bevan.

(٧) كتاب بلوترك «تراجم» فصل مرقص كاتو، فى ترجمة North

(٨) كتاب بلوتارك «تراجم» مرقص كاتو، فى ترجمة North

الفصل السابع والعشرون

الأبيقوريون

كانت المدرستان العظيمتان اللتان ظهرتا فى العصر الهلينستى، وهما مدستا الرواقيين والأبيقوريين، متعاصرتين فى نشأتهما الأولى؛ وولد مؤسساهما: زينون وأبيقور، فى وقت واحد تقريبًا، واستقر فى أثينا، كل منهما رئيسًا على مذهبه الخاص، لم يسبق أحدهما الآخر فى ذلك إلا بسنوات قلائل؛ ولذا فالأمر متروك للهوى الشخصى وحده فى أى الرجلين نبدأ به الحديث؛ وسأبدأ حديثى بالأبيقوريين، لأن مؤسس مدرستهم قد وضع لهم مذهبهم كله دفعة واحدة؛ على حين سارت الرواقية فى طريق طويل من مراحل التطور، امتدّ بها حتى الإمبراطور مرقص أورليوس، الذى مات سنة ١٨٠ بعد الميلاد.

ومرجعنا الرئيسى فى حياة أبيقور، هو ديو جنيز ليرتيوس، الذى عاش فى القرن الثالث بعد الميلاد؛ ومع ذلك فالأمر هنا يصطدم بمشكلتين: الأولى هى أن ديوجنيز ليرتيوس نفسه مستعد لقبول الروايات التى ليس لها أهمية تاريخية إطلاقًا، أو هى قليلة الأهمية التاريخية؛ والثانية هى أن جزءًا من كتابه «حياة» يتألف من رواية الاتهامات الشائنة التى وجهها الرواقيون إلى أبيقور، وليس من الواضح أبدًا فى كتابته إن كان بذكره هذه الروايات، يثبت حقائق من وجهة نظره، أو يكتفى بمجرد ذكر اتهام من وراء ظهور أصحابه، ذلك أن الحوادث الشائنة التى انتحلها الرواقيون انتحالا، وجعلوها حقائق ينسبونها إلى الأبيقوريين، إنما

انتحلوها ليذكروها فى صدد ثنائهم على مستواهم الخلقى الرفيع؛ لكنها ليست حقائق عن أبيقور نفسه؛ مثال ذلك رواية تقول عن أبيقور إن أمه كانت كاهنة مشعوذة، وعن ذلك يقول ديوجنيز:

«إنهم (أى الرواقيون فى الأغلب) يقولون إنه كان يطوف بالمنازل منزلا بعد منزل، مصطحبًا أمه تقرأ دعوات التطهير، وقد كان يعاون أباه فى التعليم الأوّلى لقاء أجر زهيد».

ويعلق «بيلى Bailey[1]» على هذا بقوله: «إنه إذا كان هنالك أى نصيب من الصدق للرواية التى تقول بأنه كان يطوف مع أمه على هيئة خادم كنسىٍّ، يتلو عبارات التعزيم التى تضعها؛ فلا بد أن نضيف إلى ذلك أنه يجوز جدًا أن قد أثرّ فيه هذا كله، وهو بعدُ فى أعوام طفولته، بحيث كره الخرافة، لأن كراهية الخرافة قد صارت فيما بعد صفة فى تعاليمه»؛ وهذه النظرية تغرى بالأخذ بها، لكننا إذا تذكرنا إمعان العصور المتأخرة من الأزمنة القديمة، فى عدم التزامها أى حد فى انتحالها الأخبار الشائنة؛ فلست أظن أنها نظرية يمكن قبولها، إذ لا يعود لها فى رأينا أى أساس على الإطلاق[2]؛ فلدينا مقابل هذه النظرية حقيقة ثابته، وهى أنه كان يحب أمه حبًا جاوز بشدته حدود الحب البنوىّ المألوف[3].

ومع ذلك، فيظهر أن الحقائق الرئيسية فى حياة أبيقور، على درجة كبيرة من اليقين؛ فأبوه أثينى نفير فقير من الأثينيين المستعمرين لساموس؛ وولد أبيقور سنة ٣٤٢ ـ ١ ق. م، لكننا لا نعلم إن كان مولده قد وقع فى ساموس أو فى أتِكا؛ وأيا ما كان الأمر، فقد أنفق أعوام صباه فى ساموس؛ وهو يقول إِنه أخذ فى دراسة الفلسفة وهو فى الرابعة عشرة من عمره؛ فلما بلغ الثامنة عشرة، فى نحو الوقت الذى مات فيه الإسكندر، ذهب إلى أثينا، ليثبت نسبته إلى القومية الأثينية فيما يظهر؛ وبينا هو ف أثينا، طرد الأثينيون المستعمرون من ساموس (٣٢٢ ق. م) ولجأت أسرة أبيقور إلى آسيا الصغرى، حيث لحق بها هناك، وقد تعلم الفلسفة فى طاوس، فى ذلك الحين، أو قد يكون قبل ذلك، على يدى رجل اسمه «نوسيفانيس» الذى يغلب أن يكون من أتباع ديمقريطس؛ وعلى الرغم من أن فلسفته أيام نضجه، تصطبغ بمذهب ديمقريطس أكثر مما تصطبغ بمذهب أى

فيلسوف آخر، فإنه لم يذكر «نوسيفانيس» إلا بعبارات الازدراء، وكان يشير إليه بعبارة الحيوان الرخو».

وأسس مدرسته سنة ٣١١ التى كانت بادئى أمرها فى «مِتِلين» ثم فى «لامبساكوس» ثم كانت ابتداء من سنة ٣٠٧ فى أثينا حيث مات عام ٢٧٠ ـ ١ق. م.

وكانت حياته فى أثينا هادئة، بعد أعوام الشباب التى ملأها بالجهاد الشاق؛ لم يعكر صفوه هناك إلا اعتلال صحته؛ وكان له منزل وحديقة (والظاهر أن حديقته لم تكن متصلة بمنزله)، وكانت الحديقة هى المكان الذى يعلِّم فيه؛ وكان إخوته الثلاثة مع آخرين، أعضاء فى مدرسته منذ بدايتها، لكن جماعته اتسعت فى أثينا، ولم يقتصر هذا الاتساع على تلاميذه فى الفلسفة فحسب، بل شمل كذلك الأصدقاء وأبناءهم، وطائفة من العبيد والغوانى وقد كانت صلته بهذه الطائفةالأخيرة مدعاة للتشنيع عليه من أعدائه، بغير حق فى أغلب الظن، فإنه كان يتصف بالقدرة الخارقة للمألوف، على عقد أواصر الصداقة الإنسانية الخالصة، وكتب رسائل لطيفة لأبناء أعْضاء جمعيته الصغار ولم يتكلف ذلك الوقار والتحفظ فى التعبير عن عواطفه، كما كان ينتظر من الفلاسفة الأقدمين، وخطاباته طبيعية لا تكلف فيها إلى درجة تثير العجب.

كانت حياة الجمعية غاية فى البساطة، وذلك تمشيًا مع مبدئهم من جهة، وبسبب قلة ما لديهم من المال (بغير شك) من جهة أخرى؛ وكان طعامهم وشرابهم الأساسيان هما الخبز والماء، اللذين وجدهما أبيقور كافيين كفاية تامة، ويقول فى ذلك: «إننى لأنتشى باللذة الجسدية حين أعيش على الخبز والماء؛ وإنى لأبصق على لذائذ الترف، لا احتقارًا لها فى ذاتها، بل لما يترتب عليها من مضايقات» وكان اعتماد الجمعية فى ماليتها على التبرعات، أو قل إن التبرعات كانت على أقل تقدير تكوّن جزءًا من ماليتها؛ فهو يكتب قائلا: «أرسل إلىّ قطعة من الجبن المحفوظ، حتى أقيم مأدبة عند ما أريد» ويكتب إلى صديق آخر فيقول: «أرسل إلينا من لدنك ما نقيم به أود أجسادنا المقدسة، أصالة عن نفسك ونيابة عن أبنائك» وكذلك يكتب قائلا: «إن كل ما أريده من تبرع هو ما آمر... التلاميذ أن يرسلوه إلىّ، حتى لو كانوا من الـ «هيپربوريين»؛ فإنى أريد أن أتلقى من كل منكم

مائتين وعشرين دراخمة[٤] كل عام فقط» لقد عانى أبيقور طيلة حياته من اعتلال صحته، لكنه عرف كيف يحتمل ذلك فى رباطة جأش عظيمة؛ فقد كان هو ـ لا أحد أتباع الرواقيين ـ أول من ذهب إلى أن الإنسان ينبغى أن يكون سعيدًا فى حالة الإملاق الشديد؛ ولقد كتب خطابين: أولهما قبل موته بأيام قلائل، وثانيهما يوم موته، يدلان على أنه كان محقًا بعض الشىء فى اعتناق هذا الرأى؛ وَرَدَ فى الخطاب الأول ما يأتى: «لقد بلغ الاحتباس آخر درجاته معى قبل كتابة هذا بسبعة أيام، وعانيت من الآلام ما يأتى على الحياة عند سائر الناس؛ فلو حدث لى شىء، ارْعَ أبناء مترودورس لأربعة أعوام أو خمسة، لكن لا تنفق عليهم أكثر مما تنفق علىّ الآن» ووَرَدَ فى الخطاب الثانى ما يأتى: «إنى أكتب إليكم هذا اليوم الذى أسعد فيه سعادة حقيقية، وهو اليوم الذى أشرف فيه على الموت؛ إن الأمراض فى مثانتى ومعدتى تستشرى وتزداد، لايحدّ من قسوتها المألوفة شىء؛ لكنى أحسُّ إلى جانب ذلك غبطة قلبية حين أستعيد بالذاكرة ما جرى بينى وبينكم من أحاديث؛ فتولو أبناء مترودورس برعايتكم الكريمة، كما عودتمونى من إخلاصكم منذ الصبا لشخصى وللفلسفة» ومترودورس هذا كان أحد أتباعه الأولين، ولحقه الموت؛ وقد خَصّ أبيقور أطفاله بشىء فى وصيته.

وعلى الرغم من أن أبيقور كان رقيقًا وديعًا مع معظم الناس، إلا أن جانبًا آخرمن جوانب شخصيته قد تبدّى فى موقفه من الفلاسفة، خصوصًا هؤلاء الذين كان لهم عليه فى أرجح الظن؛ وهو فى ذلك يقول: «أحسب أن أولئك الشكائين يعتقدون أننى كنت تلميذًا لذلك «الرخو» (يقصد نوسيفانيز) وأننى قد استمعت إلى تعاليمه مع طائفة الشبان العربيد؛ فالحق أن ذلك الرجل قد كلن صاحب سوء، وله عادات لا تؤدى إلى الحكمة أبدًا[٥]» ولم يعترف قط بمدى ما هو مدين به لديمقريطس؛ وأما عن «ليوقبوس»، فقد زعم أنه لم يكن ثمة فيلسوف بهذا الأسم؛ وهو بغير شك لا يقصد بذلك أنه لم يكن ثمة رجل بهذا الاسم، بل أراد أن يقول إن ذلك الرجل لم يكن فيلسوفًا؛ ويقدم لنا «ديوجنيز ليرتوس» قائمة كاملة من عبارات الشَّتْم التى يقال إن أبيقور قد استعملها بالنسبة إلى أعظم الفلاسفة من أسلافه؛ وهو إلى جانب افتقاره إلى كرم الخلق بالنسبة

إلى غيره من الفلاسفة، كان معيبًا بنقيصة شنيعة أخرى، وهى استمساكه بعقائد معينة استمساكا فيه جمود واستبداد؛ فلم يكن بدٌّ لأتباعه من تلّقى عقيدة مشربة بتعاليمه، ولم يكن لهم حق السؤال عن صحة شىء فيها؛ ولبثوا حتى النهاية، لا يحاول منهم أحد أن يضيف إليها شيئًا أو يعدِّل منها شيئًا؛ ولما جاء «ليوكريشس» بعد ذلك العهد بمائتى عام، وصبّ فلسفة أبيقور فى قالب شعرى، لم يضف ـ فيما يظهر ـ إلى تعاليم صاحب المذهب شيئًا من الوجهة النظرية؛ وحيثما تعددت التفسيرات للمذهب، كان ليوكريشس دائمًا متشبثًا بالنَّص الأصلى؛ ثم هو فى غير ذلك من المواضع يملأ لنا الثغرات فيما نعلمه عن فلسفة أبيقور، تلك الثغرات التى أحدثها ضياع الثلاثمائة كتاب التى كتبها أبيقور؛ ذلك أنه لم يبق لنا من كل ما كتب إلا خطابات قليلة، ونتف قليلة، ونَصٌّ يبسط «التعاليم الرئيسية».

كان أهم ما ترمى إليه فلسفة أبيقور، وشأنها فى ذلك كشأن كل فلسفيات عصره (مع استثناء جزئى لجماعة الشكاكين)، أن تظفر للناس بهدوء النفس؛ فقد اعتبر اللذة هى الخير، ثم استمسك بكل النتائج التى تترتب على هذا الرأى، استمساكًا خلا من التناقض خلوًا يستوقف النظر؛ فهو يقول: «إن اللذة هى أول الحياة المباركة وآخرها» ويروى عنه «ديوجنيز ليرتيوس» أنه قال، فى كتاب له عن «نهاية الحياة»: «إننى لا أدرى كيف أستطيع أن أتصور فكرة الخير، إذا أنا استبعدتُ لذائذ حاسة الذوق، واستبعدتُ لذائذ الحب، ولذائذ حاستى السمع السمع والبصر» وأنه قال أيضًا: «إن بداية كل خير وجذوره الأولى، هى لذة المعدة، فحتى الحكمة والثقافة لابد أن تتصلا بهذه اللذة بعض الاتصال» وهو يزعم أن لذائذ العقل هى التفكير فى لذائذ الجسد؛ وميزتها الوحيدة على لذائذ الجسد، هى أننا يمكن أن ندرب أنفسنا على التفكير فى اللذة أكثر من التفكير فى الألم، ولهذا نكون أكثر سيطرة على زمام اللذائذ العقلية منا على زمام اللذائذ الجسدية؛ فكلمة «الفضيلة» إذا لم يقصد بها «مراعاة الحكمة فى التماس اللذة» فهى كلمة فارغة من المعنى؛ مثال ذلك أن العدالة قوامها أن يسلك الإنسان سلوكا لا يترتب عليه مموقف يدعو إلى خوفه من كراهية سائر الناس له ـ وهو رأى يؤدى بنا إلى مذهب فى أصل المجتمع، لا يختلف عن نظرية «التعاقد الاجتماعى».

ويختلف أبيقور عن بعض أسلافه من اللذّيّين فى تمييزه بين اللذائذ «الفاعلة» واللذائذ «القابلة»، أى اللذائذ «الحركية» واللذائذ «السكونية» فاللذائذ الحركية تتألف من بلوغ غاية منشودة، على أن تكون الرغبة السابقة لبلوغ الغاية مصحوبة بالألم؛ أما اللذائذ السكونية فتكون فى حالة التوازن التى تنتج عن حالة مما تتعلق به الرغبة لو امتنع وجوده؛ وأحسب أنه من الصواب أن نقول إن إشباع الجوع، إذ هو فى طريقه إلى التكون، مَثَلٌ من أمثلة اللذة الحركية، وأما حالة الهدوء التى تسود حين يتم إشباع الجوع، فَمَثَلٌ من أمثلة اللذة السكونية؛ وقد ذهب أبيقور إلى أن التماس الإنسان للذة الثانية أدنى إلى الحكمة، لأنها لذة غير مشوبة، ولا تعتمد على وجود الألم حافزًا على الرغبة؛ إذ إن الجسد وهو فى حالة من التوازن، يكون خاليًا من الألم؛ وعلى ذلك فلا مندوحة لنا عن السعى وراء التوازن واللذائذ الهادئة، فهى أَوْلى بالسعى من اللذائذ الأكثر عنفًا؛ والظاهر أن أبيقور قد كان يتمنى لو أمكن أن يكون دائمًا فى حالة مَنْ أَكَلَ واعتدل فى مقدار ما أكل، لا أن يكون فى حالة مَنْ به رغبة عارمة فى الطعام.

ولهذا ينتهى به الرأى من الوجهة العملية إلى اعتبار التخلص من الألم لا قيام اللذة، هدفًا للرجل الحكيم(٦)؛ فقد تكون المعدة أساسًا لكل شىء، لكن آلام أوجاع المعدة ترجح لذائذ النهم؛ وبناء على ذلك أخذ أبيقور نفسه بالعيش على الخبز يضيف إليه زيام المواسم قليلا من الجبن؛ وأما الغربة فى الثروة والجاه وأمثالها فضرب من الحماقة، لأنها تثب القلق فى نفس الإنسان، حين يستطيع أن يستسلم للرضى؛ «إن أعظم الخير هو الحكمة؛ فهى أنفس من كل شىء، حتى من الفلسفة» والفلسفة ـ كما فهمها ـ نظام عمل يراد به الحصول على حياة سعيدة؛ ولا تحتاج إلا إلى الإدراك الفطرى السليم، لا إلى منطق أو رياضة أو غيرهما من الدراسات الدقيقة التى أوصى بها أفلاطون؛ ولذا تراه يستحث تلميذه وصديقه الشاب «فيثوقليز» أن «يفر من ضروب الثقافة»؛ وكان من النتائج الطبيعية التى ترتبت على مبادئه أن أوصى بالانسحاب من الحياة العامة؛ لأنه بمقدار ما يحصل عليه الإنسان من القوة، يزداد عند أولئك الذين يحقدون عليه ويودون أن يوقعوا به الأذى؛ فحتى لو تخلص من سوء الحظ الخارجى، فيستحيل عليه هدوء البال

فى مثل هذه الحال؛ إن من سمات الرجل الحكيم أن يحاول العيش مستوراً عن الأنظار، حتى لا يكون له أعداء.

وطبيعى أن يشمل التحريم عنده الحب الجنسى، باعتباره من أكثر اللذائذ «حركية»؛ فترى الفليسوف يصرح بأن «الاتصال الجنسى لم يَعُدْ بالخير أبدًا على رجل، وهو محظوظ إذا لم يَعُدْ عليه بالضرر» وقد أحب الأطفال (أطفال الناس الاخرين)، لكنه لكى يشبع فى نفسه هذه لرغبة، اعتمد فيما يظهر على ألا يعمل الناس بنصيحته (فى الامتناع الجنسى) والظاهر أنه حين أحب الأطفال، كان فى ذلك منافيًا لحكم عقله، لأن الزواج والأطفال فى رأيه يصرفان المرء عن ألوان من النشاط أهم منهما خطرًا؛ ويتبعه «لوكريشس» فى استنكار الحب، إلا أنه لا يرى ضررًا فى الاتصال الجنسى؛ على شريطة أن ينفصل عن العاطفة.

وآمَنُ اللذائذ الاجتماعية ـ فى رأى أبيقور ـ هى الصداقة؛ وأبيقور ـ مثل بنثام ـ رجل من رأيه أن الناس جميعًا، وفى كل زمان، لا يلتمسون إلا لذائذهم، يلتمسونها بالحكمة أحيانًا، وبالحماقة أحيانًا؛ لكنه يشبه بنثام أيضًا فى انخداعه انخداعًا متصلا بطبيعته الرقيقة الرحيمة، بحيث يسلك سلوكًا رائعًا، كان لابد له ألا يتورط فيه تطبيقًا لنظرياته؛ فواضح أنه أحب أصدقاءه دون اعتبار لما عسى أن يعود عليه منهم، لكنه أقنع نفسه بأنه كان فى ذلك أنانيًا على نحو ما تصف فلسفته سائر الناس أجمعين؛ ويقول لنا عنه شيشرون أنه ذهب إلى أن «الصداقة يستحيل أن تنفصل عن اللذة، ولذلك وجب غرس بذورها فى النفوس، لأنه بغير صداقة، يتعذر العيش الامن الخالى من الخوف، كما يتعذر علينا العيش اللذيذ» غير أنه ينسى أحيانًا آراءه النظرية، فهو يقول: «إن الصداقة بجميع أنواعها مرغوب فيها لذاتها، ولو أنها تبدأ من الحاجة إلى المعونة(٧)».

وعلى الرغم مما قد بدا للناس من أن الأخلاق عند أبيقور بهيمية يعوزها السمو الأخلاقى، إلا أنه كان فيها غاية فى الجد؛ فقد كان يسمى جمعية الحديقة ـ كما أسلفنا ـ بقوله « جماعتنا المقدسة» وكتب كتابا «فى القداسة» وكان يتصف بكل ما يتصف به المصلح الدينى من حرارة الإيمان؛ ولابد أن قد كان له شعور قوى بالعطف على ما تعانيه الإنسانية من آلام؛ كما كان مؤمنًا إيمانًا لا يتزعزع

بأن تلك آلالام تنحصر فى دائرة أضيق جدًا مما هى عليه، لو أن الناس اصطنعوا فلسفته؛ مع أنها كانت فلسفة الرجل الضعيف، أريدَ بها أن تلائم عالما لم يعد يتيح الفرصة إلا نادرًا للسعادة التى ينعم بها المغامرون؛ فكلْ قليلا خوفًا من الهضم الشىء، واشرب قليلا خوفا مما يحدث فى الصباح التالى، واجتنب السياسة والحب وشتى أوجه النشاط التى تتطلب العواطف العنيفة، ولا تمكِّن الأيام من نفسك بأن تتزوج ويكون لك أطفال؛ وعلّم نفسك فى حياتك العقلية أن تتأمل اللذائذ أكثر مما تتأمل الآم؛ إنه لا شك فى أن الألم الجثمانى شر عظيم، لكنه لو كان حادًا كان قصيرًا، أما إذا طال فيمكن احتماله بفضل التدريب العقلى، وتَعوّد التفكير فى أشياء ممتعة رغم وجود ذلك الألم؛ فوق كل ذلك، عِشْ بحيث تجتنب الخوف.

وما أدى بأبيقور إلى الفلسفة النظرية إلا تفكيره فى مشكلة اجتناب الخوف؛ فذهب إلى أن مصدرين من أكبر مصادر الخوف هما الدين والخوف من الموت وهما مصدران متصل أحدهما بالآخر، لأن الدين يشجع على الرأى القائل بأن الموتى أشقياء، ولذلك جعل يبحث عن ميتافيزيقا من شأنها أن تبرهن على أن الآلهة لا تتدخل فى شئون البشر، وأن الروح تفنى مع فناء الجسد؛ إن معظم أهل هذا العصر الحديث، يرون فى الدين مصدر عزاء، أما عند أبيقور فهو على نقيض ذلك؛ إذ رأى أن تدخل الآلهة فى مجرى الطبيعة مصدر فزع، كما رأى فى الخلود قضاء على كل أمل فى النجاة من الألم؛ وعلى ذلك جعل يبنى مذهبه الدقيق بتفصيلاته، لعله يشفى به الناس من عقائدهم التى تبث فى نفوسهم الخوف.

وكان أبيقور مادىَّ المذهب، لكنه لم يأخذ بالجبرية؛ فقد تبع ديمقريطس فى رأيه بأن العالم مكون من ذرات وفراغ، لكنه لم يؤمن كما آمن ديمقريطس، بأن القوانين الطبيعية ما تنفكّ أبدًا مسيطرة على الذرات سيطرة تامة؛ لقد أسلفنا القول بأن فكرة الضرورة عند اليونان كانت من أصل دينى، فربما أصاب أبيقور فى ظنه بأن الهجوم على الدين لا يكمل إذا لم تهدم فكرة الضرورة أيضًا؛ والذرات فى مذهبه ذات ثقل تسقط سقوطًا متصلا، وهى لا تسقط تجاه مركز

الأرض، بل إلى أسفل بمعنى مطلق لهذه الكلمة؛ على أنه قد يحدث أحيانًا لإحدى الذرات أن تتأثر بما يشبه الإرادة الحرة، فتنحرف انحرافًا يسيرًا عن طريقها المباشر إلى أسفل[٨]، وبهذا تصطدم مع ذرة أخرى، ومن هذه النقطة فصاعدا، تراه يأخذ بمذهب شبيه جدًا بمذهب ديمقريطس، من حيث تكون الدوامات وغيرها؛ والروح كائن مادى، قوامه ذرات من نوع الذرات التى تتألف منها زفرات الأنفاس والحرارة (ظن أبيقور أن النَّفَسَ والريح يختلفان عنصرا عن الهواء فلم يكونا فى رأيه مجرد هواء متحرك) وذرات الروح موزعة خلال الجسم كله، والإحساس ينشأ بسبب رقائق رفيعة تنبعث من الأجسام حتى تمس ذرات الروح؛ وتستطيع هذه الرقائق أن تظل قائمة حتى بعد أن تتحلل الأجسام التى انبعثت منها أول الأمر، وذلك يعلل لنا الأحلام، فإذا ما جاء الموت تفرقت الروح، وبالطبع تبقى ذراتها قائمة، لكنها لا تعود قادرة على الإحساس، لأنها لا تعود مرتبطة بالجسم، ويلزم عن ذلك، فى عبارة أبيقور، أن يكون «الموت لا شىء بالنسبة لنا، لأن ما يتحلل لا إحساس له، وما يعوزه الإحساس، لا يكون شيئًا بالنسبة لنا».

أما عن الآلهة فإن أبيقور يؤمن إيمانًا قويًا بوجودها، وإلا لما استطاع بغير ذلك أن يعلل انتشار فكرة الآلهة عند الناس؛ بغير أنه مقتنع بأن هؤلاء الآلهة لا يكلفون أنفسهم مشقة التدخل فى شئون عالمنا الإنسانى؛ فهم آخذون بمبدأ اللذة المبنية على أساس العقل، فكأنما هم فى ذلك يتبعون مبادئه، ويتحاشون الاشتراك فى أمور الحياة العامة؛ فتولى شئون الحكم عناء لا ضرورة له، وهو لا يغرى الآلهة أبدًا، لأنهم يحيون حياة نعيم كامل؛ ولا شك فى أن الكهانة والعرافة وسائر الأفعال التى من هذا القبيل، إن هى إلا خرافة خالصة وكذلك قل فى الإيمان بتدبير الآلهة لشئون البشر.

وعلى ذلك فلا أساس لخوفنا من احتمال التعرض لغضب الآلهة، أو احتمال التعرض لعذاب الجحيم بعد الموت؛ وإن الإنسان ليتمتع بحرية الإرادة و وهو ـ إلى حد ما ـ سيد نفسه، على الرغم من أنه خاضع لقوى الطبيعة التى فى مستطاعه أن يدرسها دراسة علمية؛ وإنه لمن المستحيل علينا الفرار من الموت، لكن الموت إذا ما فُهم على وجهه الصحيح، تبين أنه ليس من الشر فى شىء؛ ولو عشنا عيشًا

حكيمًا وفق مبادئ أبيقور، لجاز لنا أن نتخلص من الألم إلى حد ما؛ إن دعوة أبيقور لا تجاوز حدود الاعتدال، ومع ذلك فهى كافية لإشعال روح الحماسة فيمن يؤرقه ما تعانيه الإنسانية من شقاء.

إن أبيقور لا يهتم بالعلم فى ذاته؛ وإنما يحصر اهتمامه به لسبب واحد فقط،وهو أن العلم يفسر الظواهر تفسيرًا طبيعياً، فلا يعود أمام الخرافة مجال فى نسبتها إلى فعل الآلهة؛ فإذا كان للظاهرة المعينة تعليلات كثيرة كلها طبيعى وكلها ممكن، رأى أبيقور ألا ضرورة لمحاولة الموازنة بينها لترجيح أحدها على سواه؛ مثال ذلك أن أوجه القمر قد عللت بتعليلات كثيرة مختلفة؛ فكل تعليل منها لا يقل ولا يزيد عن أى تعليل آخر، مادام لا يلجأ إلى الآلهة فى التفسير؛ ولو حاولت أن تقرر أى هذه التعليلات هو الصحيح، كان ذلك منك تطلعًا سخيفًا لا غناء فيه؛ فلا غرابة ألا يكون الأبيقوريون قد أضافوا إلى المعرفة الطبيعية إلا مقدارًا جد ضئيل؛ نعم إنهم أدوا خدمة طيبة باحتجاجهم على إمعان الوثنيين المتأخرين فى إخلاصهم للسحر والتنجيم والعرافة؛ لكنهم ظلوا على نهج مؤسس مدرستهم، ضيقى الأفق متعصبى الرأى، لا يشوقهم شىء قط فيما عدا أسباب السعادة الفردية؛ ولقد حفظوا عن ظهر قلب مذهب أبيقور، ولم يضيفوا إليه شيئًا أبدًا خلال القرون التى ظلت مدرستهم فيها قائمة.

ولم يلمع من اتباع أبيقور إلا الشاعر لوكريشس (٩٩ ـ ٥٥ ق. م) الذى عاصر يوليوس قيصر؛ فقد كان البدع الشائع فى الأيام الأخيرة من الجمهورية الرومانية، هو حرية الفكر؛ وكانت تعاليم أبيقور ذائعة بين الطبقة المثقفة؛ ثم الإمبراطور أوغسطس بحركة رجعية استعاد بها الفضيلة القديمة والديانة القديمة، فكان من أثر ذلك أن امتنع الناس عن قراءة قصيدة لوكريشس «فى طبائع الأشياء» وظلت كذلك حتى جاءت النهضة، ولم يبق لنا منها بعد العصور الوسطى إلا نسخة خطية واحدة، سلِمتْ بمصادفة نادرة من عبث المتعصبين؛ وإنك لتوشك الا تجد شاعرًا آخر غير لوكريشس، قضت عليه الظروف بأن ينتظر كل هذا الأمد قبل أن يعترف الناس به، لكن العصور الحديثة قد كادت تجمع على جوانب النبوغ فيه؛ وحسْبنا أن نذكر أنه مع بنيامين فرانكلن كان هما الكاتبين المحببين لدى شلى.

وقصائده تنظم فلسفة أبيقور شعرًا، فلئن كان الرجلان متفقين على مذهب بعينه، إلا أنهما كانا ذا مزاجين مختلفين جد الاختلاف؛ فقد كان لوكريشس محتدم العاطفة، وكان أشد من أبيقور حاجة إلى دوافع تميل به إلى التزام الحكمة؛ وخَتَم حياته منتحرًا، والظاهر أنه كان يتعرض لمسٍّ من جنون آنا بعد آن؛ ويؤكد لنا بعض العارفين بأن جنونه هذا جاء نتيجة لآلام العشق، أو أثرًا لما كان يتعاطاه من مركَّبات تساعد على العشق: وهو يقف من أبيقور موقفه من نبىٍّ جاء لخلاص الإنسان؛ وتراه يعبر بلغة فيها غزارة الشعور الدينى، عن شعوره إزاء رجل يعدُّه هادمًا للدين(٩):

لما سقط الحياة الإنسانية طريحة على الأرض

تدوسها «الديانة» القاسية بأقدامها.

علَنًا وتسحقها بخبثها سحقًا؛

تلك الديانة التى أطلت برأسها

من السماء، ونظرت إلى الإنسان الفانى

نظرة مخيفة؛ نهض رجل من اليونان

ولم يرهب أن يشخص ببصره الفانى إليها،

فكان أول من يقف على قدميه إزاءها متحديًا،

فلا الأساطير عن الآلهة، ولا البروق،

كلا ولا رعود السماء المروِّعة قد نالت من عزيمته،

بل زاد كل ذلك من بأسه وبسالة نفسه،

حتى لقد شاقه أن يكون أول إنسان

يحطم على الطبيعة أبوابها التى أحكم إغلاقُها؛

ولذا ترى حدةً نشاطه الفعلى قد سادت،

فمضى فى طريقه قُدُما، مُبْعداً عن حدود العالم المشتعلة،

ضاربا بعقله وروحه فى أجواء فسيحة

مطوفًا بهما أرجاء الكون التى ليس لها حدود؛

ثم عاد إلينا من هناك مظفراً

عاد إلينا مزوداً بمعرفة ما يمكن وجوده وما لا يمكن،

فعلَّمنا علماً دقيقاً من أى المبادئ يستمد

كل شىء قواه ويلتزم حدوده؛

ومن ثم انقلبت الأوضاع، فارتمت «الديانة» بدورها طريحة

ليدوسها الناس بأقدامهم؛

وإنا لنمجد فيه هذا النصر تمجيداً يبلغ عنان السماء

إننا لا نستطيع أن نفهم الكراهية التى أداها أبيقور ولو كريشس إزاء الدين، لو سلَّمنا بما أجمع عليه الرواة عن روح البهجة التى تسود الديانة اليونانية وشعائرها؛ فمثلا قصيدة «كيتس» التى عنوانها «أنشودة إلى وعاء يونانى» تحيى احتفالا دينيًا، فلا تجعله واحداً من تلك الاحتفالات التى تملأ نفوس الناس بالمخاوف المظلمة الكئيبة؛ فرأيى هو أن العقائد الشعبية لم تكن ـ إلى حد كبير ـ من هذا الطراز البهيج؛ نعم إن عبادة آلهة الأولمب لم يكن فيها عن عسف العقائد الخرافية بمقدار ما كان فى غيرها من صور الديانة اليونانية؛ إلا أن هذه الآلهة الأولمبية نفسها كانت تتطلب أحيانًا أن تُقَدَّم لها الضحايا البشرية حتى كان القرن السابع أو السادس قبل الميلاد؛ وسجلت أساطير اليونان ومسرحياتهم ذلك الضرب من تقديم الضحايا للآلهة[10] وقد كانت التضحية ببنى الإنسان لم تزل قائمة فى أرجاء العالم الهمجى كله فى عصر أبيقور؛ إذ كانت تلجأ إليها فى أوقات الأزمات ـ مثل قيام الحروب البونية ـ الشعوب الهمجية كلها، لا تستثن منها حتى أرقاها؛ ولبثت الحال كذلك، حتى جاء الغزو الرومانى.

وقد بيّن «چين هارِسُنْ» Jahne Harrison بيانًا يقطع باليقين، أن اليونان قد كان لهم إلى جانب العقائد الرسمية التى تصطنع عبادة زيوس وأسرته، عقائد أخرى أكثر بدائية، تمازجها شعائر همجية فى هذا الموضع أو ذاك؛ وعمل المذهب الأورفىُّ إلى حد ما على جمع هذه العقائد كلها جنبًا إلى جنب فى عقيدة واحدة، أصبحت هى العقيدة السائدة عند أولئك الذين يغلب عليهم المزاج الدينى؛ وقد تجد أحيانًا من يزعم لك أن الجحيم من ابتكار المسيحية، لكن ذلك خطأ؛ إذ إن المسيحية لم تفعل فى هذا الصدد سوى أن نَسَّقَتْ العقائد الشائعة القديمة فى صورة واحدة؛ فمنذ فاتحة «الجمهورية» عند أفلاطون. يتبين لك فى وضوح أن الخوف من العقاب بعد الموت كان شائعًا فى أثينا إبان القرن الخامس قبل الميلاد، وليس من المعقول أن يكون ذلك الخوف قد قلّ فى الفترة الواقعة بين سقراط وأبيقور (ولست أعنى هنا الأقلية المثقفة بل أعنى الشعب بصفة عامة) ولسنا نشك أيضا فى أن الناس عندئذ قد أَلِفوا أن ينسبوا حوادث الطاعون والزلازل والهزائم فى الحروب وما إلى ذلك من كوارث، إلى سخط الآلهة، أو امتناع الناس عن الأخذ بالطِّيَرة والفأل؛ وأعتقد أن الأدب والفن اليونانيين يضللان غاية التضليل فيما له علاقة بالعقائد الشعبية؛ فماذا كنا لنعلم عن «الطائفة النظامية» فى أواخر القرن الثامن عشر؛ إذا لم يبق لنا عن تلك الفترة من مدوَّنات سوى الكتب والصور الأستقراطية التى كتبها أو صوّرها أتباعها عنها؛ إن تأثير «الطائفة النظامية» ـ شأنها شأن العقائد الدينية فى العصر الهلينستى ـ قد صعد من صفوف الناس الدنيا؛ وكان قد بلغ شيئا من قوته بالفعل فى عهد «بوزوِل Bos-well» و «سير جوزوا رينولدز Sir Joshua» ولو أننا لا نتبين شيئا من قوة تلك الطائفة إذا قرأنا ما كتباه عنها؛ وإذن فلا ينبغى لنا أن نحكم على الديانة الشعبية فى اليونان بالصور المرسومة على «الأوعية اليونانية» ولا بالمؤلفات التى كتبها الشعراء والفلاسفة والأرستقراطيون؛ ولم يكن أبيقور أرستقراطيا لا بحكم مولده، ولا بحكم عشرائه، ولعل ذلك يفسر لنا عداءه للديانة عداوة شذ بها عن المألوف.

إن قصيدة لوكريشس هى التى كانت أقوى العوامل على تعريف القراء بفلسفة أبيقور منذ عهد النهضة؛ وأول ما استوقف أنظار هؤلاء القراء ـ أعنى غير

الفلاسفة المحترفين منهم ـ هو التباين بين مذهب أبيقور وبين العقيدة المسيحية فى أمور كالنزعة المادية وإنكار تدخل الله فى أمور الناس، وإنكار خلود الروح؛ وأهم ما يلفت نظر القارئ الحديث هو أن يجد هذه الآراء ـ التى تعد اليوم بصفة عامة آراء تبعث على الهم والقنوط ـ يجدها مبسوطة على نحو يراد به أن تكون إنجيلا لتحرير الإنسان من عبء الخوف؛ على أن لو كريشس يؤمن إيمانًا لا يقل فى ثباته عن إيمان أى مسيحىّ بأهمية العقيدة الصادقة فى أمور الدين؛ فبعد أن يصف كيف يلتمس الإنسان الفرار من نفسه حين يكون ضحية صراع باطنى، وكيف يلتمس عبثًا سبيل الطمأنينة فى تغيير المكان، يقول(١١).

إن كل إنسان يلوذ من نفسه فرارًا

ومع ذلك فليس لدى الإنسان قدرة على الفرار من نفسه، إنه يتعلق بها راغمًا.

وتراه يمقتها، لأنه ـ وإن يكن عليلا ـ

لا يقوى على إدراك سبب علته.

وهو سبب لو عرفه حق المعرفة.

لنحّى كل شىء جانبًا.

وعُنى اولا بداسة طبيعية هذا العالم.

إذ ما هو موضع للشك، إنما هو

حالنا إبان الزمان الأبدى،

لا ربان هذه الساعة العابرة.

فأبناء الفناء عليهم ان يمضوا تلك الأبدية

بعد ان يلحق بهم الموت.

إن العصر الذى عاش فيه أبيقور كان عصرًا منهوك القوى، فكان طبيعيا أن يرى الإنسان فى إفناء نفسه راحة جميلة من عناء روحه؛ وعلى نقيض ذلك لم يكن العهد الأخير من «الجمهورية» فى أعين معظم الرومانيين عصرًا تبدو فيه

مرارة الواقع؛ فكان أصحاب النشاط الجبار ماضين فى خلق نظام جديد من الفوضى القائمة، وهو ما لم يستطع المقدونيون أن يفعلوه؛ أما الأرستقراطى الرومانى الذى تنحى عن السياسة، ولم يأبه قط بالصراع فى سبيل السلطة واستلاب المغانم، فلابد أن يكون مجرى الحوادث قد بدا فى عينيه باعثًا على اليأس الشديد؛ فإذا أضفنا إلى ذلك ما كان ينتاب لوكريشس من حالات الجنون آنا بعد آن، لم يعد ثمة ما يدعو إلى العجب أن نراه يلتمس أمله فى الخلاص، فى عقيدة تنادى بمحو الوجود.

لكن الخوف من الموت أعمق جذورًا فى الغريزة البشرية من أن يستطيع إنجيل أبيقور، فى أى عصر من العصور، أن يصادف قبولا عند جمهرة كبيرة من الناس؛ فظل دائمًا عقيدة الأقلية المثقفة؛ بل إنه حتى بين طائفة الفلاسفة ـ بعد عهد أوغسطس ـ كان نصيبه الرفض بصفة عامة، إذ كان هؤلاء يؤثرون عليه المذهب الرواقى؛ نعم قد ظل مذهب أبيقور قائمًا بعد موته مدى ستة قرون ـ وإن يكن قد أخذ خلال تلك الفترة يتناقص حِدَّةً ـ إلا أن الناس حين أخذت محنة الحياة على هذه الأرض تشتد وطأة على نفوسهم، راحوا يطالبون الفلسفة أو الدين بدواء أقوى من الأبيقورية شفاء؛ أما الفلاسفة، فقد لاذوا بمذهب الأفلاطونية الجديدة، إلا عددًا قليلاً منهم؛ وأما غير المثقفين فقد التمسوا النجاة فى مختلف الخرافات الشرقية، ثم التمسوها بعدئذ فى المسيحية التى جعلوا يقبلون عليها إقبالاً متزايدً على الأيام، تلك المسيحية التى عمدت فى أولى مراحلها إلى تركيز الخير كله فى الحياة الآخرة، فقدمت للناس بذلك إنجيلا يختلف عن مذهب أبيقور اختلاف النقيض عن نقضه؛ غير أن «الفلاسفة» الفرنسيين جعلوا فى أواخر القرن الثامن عشر، يُحْيُون تعاليم مشابهة لتعاليم أبيقور، وهى التعاليم التى نقلها إلى إنجلترا بنثام وأتباعه؛ وقد صدروا فيما فعلوه عن رغبة متعمدة فى معارضة المسيحية، التى نظروا إليها نظرة فيها نفس العداء الذى نظر به أبيقور إلى ديانة عصره.

الهوامش

(١) كتاب «الذريون اليونان وابيقور» تاليف Cyril Bailey طبعة اكسفورد ١٩٢٨ ص ٢٢١؛ وقد جعل «مستر بيلى» من أبيقور مادة اختصاصه، وكتابه قيم جداً للباحث.

(٢) كان الرواقيون غاية فى الإجحاف بأبيقور؛ فترى أبكتاتوس مثلا يخاطبه قائلا: «إن الحياة التى اقمت الدليل على أنها جديرة بك، حياة قوامها الأكل والشرب والجماع والتبرز والكتاب الثانى الفصل العشرون من مؤلف أبكتاتوس الذى عنوانه «أبحاث».

(٣) كتاب «مراحل خمس» لمؤلفه Gilbert Murray ص ١٣٠.

(٤) الدراخمة تساوى ما يقرب من خمسة جنيهات.

(٥) كتاب «الفلاسفة الرواقيون والأبيقوريون» تأليف W. J. Oates ص ٤٧؛ ولقد اخذت من ترجمات «مستر أوتس» ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

(٦) (من راى ابيقور) «غياب الألم هو فى ذاته لذة، بل هو ـ إذا ما حللته تحليلا وافيا ـ أصدق أنواع اللذة Bailey. نفس المرجع المذكور ص ٢٤٩.

(٧) انظر Bailey فى نفس المرجع المذكور له سابقا ص ٥١٧ ـ ٢٠، فى موضوع الصداقة وتناقض ابيقور مع نفسه تناقضًا مقبولاً.

(٨) يأخذ «إدنجتن» فى عصرنا هذا براى شبيه بهذا، فى شرحه لمبدأ اللاحتمية.

(٩) أنا اقتبس الترجمة (الإنجليزية) من مستر ر. س ترفليان ج ١، ٦٠ ـ ٧٩.

(١٠) يذكر لوكريشس حادثة التضحية بـ «إفچينيا» مثلا يستشهد به على الضرر الذى تنزله العقائد الدينية. ج ١، ص ٨٥ ١٠٠.

(١١) ج ٣، ١٠٦٨ ـ ٧٦؛ فى هذا الموضع أيضا أقتبس من الترجمة (الإنجليزية) التى ترجمها مستر ر. س ترفليان.

الفصل الثامن والعشرون

المذهب الرواقى

كانت الرواقية معاصرة للأبيقورية من حيث النشأة، لكنها كانت أطول من زميلتها تاريخًا، وأقل منها ثباتًا على المبدأ؛ فتعاليم مؤسسها زينون فى الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، لم تكن أبدًا هى التعاليم التى أخذ بها مرقص أورليوس فى النصف الثانى من القرن الثانى بعد الميلاد؛ فقد كان زينون ماديا، إذ كانت تعاليمه فى أساسها مزيجًا من المذهب الكلبى ومن مذهب هرقليطس؛ غير أن الرواقيين أخذوا يبعدون عن المادية شيئًا فشيئًا - بفضل امتزاج المذهب الأفلاطونى الجديد بمذهبهم - حتى لم يعد فى النهاية إلا أثر طفيف للمادية فى المذهب الرواقى؛ أما مذهبهم الأخلاقى، فالحق إنه لم يتغير إلا تغيرًا ضئيلاً جدًا، وظل محتفظًا بالجانب الذى عده معظمهم أهم الجوانب جميعًا؛ ومع ذلك، فقد حدث فى هذا الجانب الأخلاقى نفسه أن تغير مركز الاهتمام؛ فكانت الأيام كلما أمنعت فى سيرها، قل اشتغال أصحاب المذهب بجوانب الرواقية الأخرى غير جانبها الأخلاقى، وازدادوا حصرًا لاهتمامهم فى الأخلاق وفى تلك الأجزاء من اللاهوت التى تتصل بالأخلاق اتصالا وثيقًا؛ لكننا إذا ما أردنا دراسة الرواقيين الأولين جميعًا، صادفتنا عقبة وهى إنه لم يبق من مؤلفاتهم سوى نتف قليلة؛ وليس بين أيدينا من المؤلفات الكاملة إلا ما يتصل منها بـ «سِنِكاَ» و

«أبكتاتوس» و«مرقص أورليورس» وهم ينتمون إلى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد.

إن الرواقية أقل اصطباغا بالروح اليونانى من أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة التى تتناولها بالبحث حتى الآن؛ وكان الرواقيون الأولون سوريين فى كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان؛ ويشك «تارنTarn» (فى كتاب المدنية الهلينستية، ص ٢٨٧) فى وجود آثار كلدانية فى المذهب الرواقى؛ ويلاحظ «أوبرفجUeberweg» بحق أن اليونان حين أخذوا فى صبغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية؛ أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التى تلائم اليونان وحدهم؛ وكانت الرواقية ـ على خلاف الفلسفات اليونانية الخالصة الأخرى التى سبقتها ظهوراً ـ ضيقة فى أفقها العاطفى، هل كانت متعصبة لتعاليمها تعصباً أعمى بوجه من الوجوه؛ لكنها إلى جانب ذلك كانت تحتوى على عناصر دينية أحس العالم إنه بحاجة إليها، وظهر أن اليونان عاجزون عن إمداد العالم بمثلها؛ وقد صادفت الرواقية هوى عند الحكام بصفة خاصة؛ فيقول الأستاذ «جلبرت مرى»: «لقد أعلن كل خلفاء الإسكندر تقريباً، بل لنا إن كل الملوك الرئيسيين فى الأجيال التى جاءت بعد زينون؛ قد أعلنوا أنفسهم رواقيين».

كان زينون من أهل فينيقيا، ولد فى سيتيوم من أعمال قبرص، فى عام يقع فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد؛ والأرجح فيما يظهر، أن أسرته كانت مشتغلة بالتجارة؛ وأن أول ما نقل زينون إلى أثينا مصلحة تتصل بشئون التجارة؛ على أنه لما كان فى أثينا، اشتدت به الرغبة فى دراسة الفلسفة؛ وكانت آراء الكلبيين أقرب إلى طبيعته من آراء أية مدرسة أخرى، لكنه كان مع ذلك يميل بعض الشىء إلى اختيار ما يلائمه من تعاليم المذاهب المختلفة؛ فقد اتهمه أتباع أفلاطون بانتحال تعاليم الأكاديمية لنفسه؛ وكان سقراط هو الإمام الأول للرواقية من أول عهدها إلى آخره؛ فموقعه إبان المحاكمة، ورفضه الفرار، وهدوؤه إزاء الموت، ودفاعه عن الرأى القائل بأن من يعمل على نشر الظلم يضر نفسه أكثر مما يضر ضحيته، كل هذه أمور لاءمت التعاليم الرواقية أكمل ملاءمة، كما لاءمها كذلك عدم تفرقته بين الحرارة والبرودة، وبساطته فى أمور الطعام والثياب،

وعزوفه عزوفًا تامًا عن كل لذائذ الجسد؛ إلا أن الرواقيين لم يعتنقوا قط مذهب أفلاطون فى المثل، ورفض معظمهم أن يأخذ بأدلته التى أقامها على خلود الروح، ولو أن الرواقيين المتأخرين وحدهم قد تبعوه فى اعتبار الروح غير مادية، أما الرواقيون المتقدمون فقد أخذوا بوجهة نظره هرقيلطس بأن الروح مؤلفة من نار مادية؛ وإننا لنجد هذا المذهب نفسه مذكورًا باللفظ عند «ابكتاتوس» و «مرقص أورليوس» لكن الظاهر أن النار عندهم لا ينبغى فهمها بالمعنى الحرفى للكلمة، باعتبارها عنصرًا من العناصر الأربعة التى تتكون منها الأشياء المادية.

لم يكن زينون يطيق الوقوف عند لطائف التفكير الميتافيزيقى؛ فالشىء الهام فى نظره هو الفضيلة، ولم يكن للفيزيقا أو الميتافيزيقا عنده من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة؛ ولقد حاول أن يقاوم الاتجاهات الميتافيزيقية فى عصره بوساطة الإدراك الفطرى السليم، وهذا معناه فى اليونان نزوع إلى المذهب المادى؛ فكانت تضايقه الشكوك التى توجه الى سلامة الركون إلى الحواس، ولذا تطرف فى الدفاع عن المذهب المضاد لذلك الاتجاه.

«بدأ زينون بإثبات وجود العالم الحقيقى؛ فسأله الشكاك: «ماذا تعنى بقولك حقيقى؟» «أعنى شيئًا صلبًا وماديًا، وأعنى أن هذه المنضدة مادة صلبة» فسأل الشكاك: «وما رأيك فى الله وفى الروح؟» فقال زينون «هما على أكمل ما تكون الصلابة، هما أشد صلابة من المنضدة»، وهل الفضيلة أو العدالة أو حكم الثلاثة مادة صلبة كذلك؟ فقال زينون: «طبعًا، إنها غاية فى الصلابة[1]»

وواضح أن زينون فى هذه النقطة قد اندفع - كما اندفع كثيرون غيره - بحماسته ضد الميتافيزيقا، إلى القول بميتافيزيقا خاصة به.

وكانت التعاليم الرئيسية التى تمسكت بها المدرسة الرواقية طوال تاريخها كله، تدور حول الجبرية الكونية والحرية الإنسانية؛ فقد آمن زينون بأن الصدفة لا وجود لها، وأن مجرى الطبيعة محدد تحديدًا كاملا بفعل القوانين الطبيعية؛ فقد كانت النار أول الأمر هى وحديها العنصر الموجود، ثم ظهرت سائر العناصر - الهواء والماء والتراب، (على هذا التوالى) . ظهرت هذه العناصر شيئًا فشيئًا، لكن

النار ستعود فتلتهم الكون بأسره، إن عاجلا وإن آجلا، بحيث يعود كل شىء إلى الحالة النارية من جديد؛ وليست هذه الرجعة إلى النار- فى رأى معظم الرواقيين - هلا كما ينتهى به كل شئ، كهذه النهاية التى يأخذ بها المذهب المسيحى، بل هى ختام دورة واحدة، وستعود العملية نفسها من جديد فى دورة أخرى، ثم تعود وتعود إلى ما لا نهاية له من الدورات؛ فكل ما يحدث الآن، قد حدث فيما مضى، وسيعود إلى الحدوث من جديد، لا مرة واحدة، بل مرات لا يحصرها عدد.

ومذهب الرواقية إلى هنا قد يبدو متجهما، لايزيد قط فى إشاعة الطمأنينة النفسية عن المذهب المادى فى صورته المألوفة، كمذهب ديمقريطس؛ لكن هذا جانب واحد منه؛ وأما الجانب الآخر، فهو أن مجرى الطبيعة عند الرواقية - كما كان عند رجال اللاهوت فى القرن الثامن عشر - يسير وفق إرادة مشرع بسن القوانين، ويتصف فى الوقت نفسه بحب الخير، فقد رُسمت الخطة للكون فى جملته، وهى خطة شملت التفصيلات بكل صغيرة فيها، فقد رُسمت بحيث تحقق غايات معينة بوسائل طبيعية؛ وهذه الغايات يمكن إدراكها فى حياة الإنسان، اللهم إلا ما يتصل منها بالآلهة والشياطين؛ فلكل شىء غاية متصلة ببنى الإنسان، فبعض الحيوان صالح للأكل، وبعضه يهيئ اختباراً للشجاعة، بل إن بقى الفراش نافع؛ لأنه يساعدنا على اليقظة فى الصباح، فلا نطيل الرقاد فى المخادع، وتسمى «القوة» العليا أحيانًا بكلمة اللّه، وأحيانًا بكلمة زيوس، وقد فرق «سنكا» بين زيوس هذا وبين ذلك الذى يعتقد فيه عامة الناس - وهو أيضًا كائن حقيقى - لكنه تابع لذاك.

وليس اللّه منفصلا عن العالم، بل هو روح العالم، وكل منا فيه جزء من «النار الإلهية» وكل الأشياء أجزاء من نسق واحد، نسميه الطبيعة؛ وحياة الفرد خيرة مادامت متوائمة مع الطبيعة فى نغم واحد؛ بل يجوز لنا أن نقول إن كل حياة متناغمة مع الطبيعة، لأنها حياة قد استوجبتها قوانين الطبيعة، لكننا من ناحية أخرى نقول إن الحياة الإنسانية لا تكون فى نغم واحد مع الطبيعة، إلا إذا اتجهت إرادة الفرد نحو غايات هى بين الغايات التى تنشدها الطبيعة؛ وتتألف «الفضيلة» متفقة مع اتجاهات الطبيعة؛ ولئن كان الأشرار بطبيعة الحال يطيعون قانون اللّه

بفعلهم الشر، إلا أنهم يقترفون شرهم هذا على غير إرادتهم منهم، فهم كما شبههم «كلينثر» كالكلب رُبط إلى عربة، وأُجبر إجبارًا على متابعة العربة حيثما سارت.

الفضيلة هى الخير الأوحد فى حياة الإنسان الفرد، ولا اعتبار لأشياء كالصحة والسعادة والملك؛ ولما كانت الفضيلة قائمة فى الإرادة، فكل ما هو خير حقًا أو شر حقًا فى حياة الإنسان، يتوقف عليه هو نفسه؛ إنه قد ينقلب فقيرًا، ولكن ما قيمة هذا؟ إنه يستطيع أن يظل فاضلا؛ وقد يضعه الطاغية فى غيابة السجون، لكنه مع ذلك يستطيع أن يتمسك بحياته حياة متناغمة مع الطبيعة؛ وقد يحكم عليه بالموت لكنه يستطيع مع ذلك أن يموت ميتة الشرف كما مات سقراط؛ إن غيرك من الناس لا سلطان لهم عليك إلا فى أمور الظاهر، أما الفضيلة ـ وهى وحدها الشىء الخير حقًا ـ فمتوقفة على الفرد وحده دون سواه، ولذلك فلكل إنسان مطلق الحرية، على شرط أن يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية؛ ويخطئ الحكم من يظن أن هذه الشهوات لها السيادة؛ أما الحكيم صاحب الأحكام الصادقة؛ فهو المتحكم فى مصير نفسه، فيما يتعلق بكل ما له قيمة فى رأيه، وذلك لأنه لا تستطيع قوة خارجية أن تسلبه فضيلته.

ويكتنف هذا المذهب مشكلات منطقية واضحة؛ فإذا كانت الفضيلة حقا هى الخير الذى لا خير سواه، لزم أن يحصر اللّه الخير عنايته فى إحداث الفضيلة، ومع ذلك نرى قوانين الطبيعة قد أخرجت كثيرين من مقترفى الخطيئة: وإذا كانت الفضيلة هى الخير الأوحد، لما كان هناك حجة ضد القسوة والظلم؛ لأن القسوة والظلم ـ كما قال الرواقيون وأعادوا القول مرة بعد مرة ـ تهيئان لمن يقع تحت تأثيرهما أحسن فرصة تتيح له ممارسة فضيلته وإذا كانت الدنيا مجبرة بقوانينها جبرًا كاملا كانت القوانين الطبيعية هى التى تقرر لى أن أكون فاضلا أو لا أكون؛ وإذا كنت شريرا، فالطبيعة هى التى ألزمتنى أن أكون شريرا، واستحالت على الحرية التى يقال إن الفضيلة تهبها للإنسان.

إن العقل الحديث ليتعذر عليه أن يرى موجبًا للتحمس لحياة فاضلة، إذا كانت تلك الحياة ليس من شأنها أن تنتج شيئًا؛ إننا نثنى على رجل الطب الذى يخاطر

بحياته فى وباء الطاعون، لأننا نرى المرض شرًا، ونأمل أن يقل وقوعه؛ أما إذا لم يكن المرض شرًا، فخير لرجل الطب أن يظل فى داره مستريحًا؛ أما الرواقى فيقول إن فضيلة مثل ذلك الرجل غاية فى ذاتها، لا وسيلة تؤدى إلى ما هو خير؛ فإذا نحن ألقينا بأبصارنا إلى بعيد، سألنا: ما هى الغاية النهائية التى تترتب على الرواقية؛ خراب العالم القائم بفعل النار، ثم عودة العالم سيرته الأولى؛ فهل يمكن أن ترى عبثًا مخزيًا أكثر من هذا العبث؛ فقد ترى تقدمًا هنا وتقدما هناك، لكنه تقدم مرهون بوقت معين، ولن يكون فى نهاية الأمر سوى أن يبدأ كل شىء سيرته من جديد؛ إننا إذ نرى شيئًا يؤلم ألما فوق ما يمكن احتماله، رجونا أن يزول مثل ذلك الشىء بعد حين، أما الرواقى فيؤكد لنا أن ما يحدث الآن سيعود إلى الحدوث مرة بعد مرة؛ وإن الإنسان لا يسعه إزاء ذلك إلا أن يقول بأن الإله الخير الذى يشرف على العالم فى سيره الكلى، لابد أن ينتابه اليأس آخر الأمر مللا من هذا التكرار.

يضاف إلى ذلك شىء من برود العاطفة فى تصور الرواقيين للفضيلة؛ فهم لا يهاجمون العواطف السيئة وحدها، بل يهاجمون العواطف جميعًا؛ فالحكيم ليس من شأنه أن يعطف على أحد، فإذا مات أطفاله، فكر قائلا إن هذه الحادثة لا تعوق قيام فضيلته هو، ولذا فهو لا يعانى ألما عميقًا؛ ولا بأس فى الصداقة التى رفع من شأنها أبيقور، لكنها لا ينبغى أن تصل بك إلى حد يسمح للكوارث التى تحل بالصديق أن تعكر عليك هدوء نفسك المقدس؛ وأما عن الحياة العامة، فقد يكون من واجبك أن تأخذ بنصيب فيها، مادامت تتيح الفرص للعدالة والاحتمال وما إليها من فضائل، لكنه يجوز لك أن تندفع بالرغبة فى إفادة الإنسانية، لأن الفوائد التى فى مستطاعك أن تفيضها على الناس، مثل الحياة الآمنة والزيادة من القوت، ليست بالفوائد الحقيقية، وعلى كل حال، فليس يهمك أنت سوى فضيلة نفسك؛ إن الرواقى لايرى إنه فاضل لكى يفعل خيرًا، بل هو يفعل الخير لكى يكون فاضلا؛ ولم يرد على خاطره أن يحب جاره كما يحب نفسه، فالحب لا وجود له فى تصوره للفضيلة، اللهم إلا الحب بمعناه السطحى.

وحين أقول هذا، فإنما يدور الحب فى خاطرى، باعتبار الحب عاطفة لا مبدأ؛ إذ بشر الرواقيون بالحب الشامل للناس جميعًا، متخذين الحب مبدأ؛ وإنك لتجد هذا المبدأ عند «سنكا» وخلفائه، وربما أخذه هؤلاء عن رواقيين سابقين لعهدهم؛ إن منطق المدرسة الرواقية قد أدى إلى تعاليم صارمة ثم خفف من صرامتها ما اتصف به أتباع المذهب من شعور إنسانى، فقد كان هؤلاء الأتباع أفضل جدًا بأشخاصهم مما كانوا ليكونوا لو أنهم التزموا حدود مذهبهم التزاما دقيقا؛ ويقول «كانت» ـ الذى يشبههم ـ إنه لزام عليك أن تكون رحيما بأخيك، لا لأنك تحبه، بل لأن القانون الأخلاقى يلزمك بالرحمة، ومع ذلك فإنى أشك فى إنه قد عاش حياته الخاصة وفقا لهذا المبدأ

ودعنا الآن من هذه الأقوال العامة، لننتقل إلى تاريخ الرواقية:

إننا لا نعلم عن «زينون[٢]» إلا طائفة من النتف، ومنها يبدو إنه قد عرف اللّٰه بأنه العقل النارى للعالم، وإنه قال إن اللّٰه جوهر مادى، وأن الكون كله يؤلف جوهر اللّٰه؛ ويقول «تيرتوليان» إنه بناء على رأى زينون يكون اللّٰه ساريا خلال العالم المادى، كما يسرى العسل فى أقراصه؛ ويروى «ديوجنيز ليرتيوس» عن زينون إنه قال إن «القانون العام» الذى هو «العقل الصحيح» ويتخلل كل شىء، هو نفسه ما نطلق عليه اسم «زيوس» وهو الرئيس الأعلى لحكومة الكون: إن «اللّٰه» و «العقل» و «القضاء» وزيوس كلها أسماء على مسمى واحد؛ و«القضاء» قوة تحرك المادة؛ ومن أسماء تلك القوة أيضًا «العناية الإلهية»و «الطبيعة»؛ ولا يؤمن زينون بضرورة قيام المعابد للآلهة: «لا حاجة بنا إلى إقامة المعابد، ولا ينبغى أن ننظر إلى المعبد نظرتنا إلى شىء ذى قيمة كبيرة، أو نظرتنا إلى شىء مقدس؛ فلا شىء مما يصنعه البناءون أو الميكانيكيون يجوز أن يكون ذا قيمة كبيرة أو أن يكون مقدسا»؛ والظاهر إنه قد آمن ـ كما آمن الرواقيون المتأخرون ـ بالتنجيم والعرافة؛ ويقول شيشرون إنه قد عزا إلى النجوم قوة إلهية؛ ويقول ديوجنيز ليرتيوس: «إن الرواقيين قد سلموا بصحة العرافة بكافة ضروبها؛ وهم يقولون إنه مادام ثمة «عناية إلهية» فلابد أن يكون هنالك سبيل للعرافة؛ وهم يبرهنون على صحة فن العرافة بطائفة من المواقف صدقت فيها نبوءات العرافين كما زعم زينون»، وقد كان «كريسبوس» صريحًا فى هذا الموضوع.

إن المذهب الرواقى فيما يختص بالفضيلة، غير مذكور فى النتف الباقية لدينا مما كتب زينون، لكنه فيما يظهر قد آمن به.

وأشهر ما يشتهر به «كلينثيز» من أهل آسوس، وهو الخلف المباشر لزينون، شيئان: الأول هو ما ذكرناه عنه فيما سلف من إنه اعتقد بأن أرسطرخس من أهل ساموس، قد خرج على الدين حين جعل الشمس ـ بدل الأرض ـ مركزا للكون؛ والثانى هو «ترنيمته لزيوس» وفى هذه الترنيمة جزء كبير مما كان يمكن أن يجرى على قلم الشاعر بوپ أو سواه من مثقفى المسيحيين فى القرن الذى تلا نيوتن؛ بل إن الدعاء القصير الذى قاله كلينثيز، لأقرب إلى روح الميسحية، وهو:

أيا زيوس وأيها ذا القدر، اهديانى:

اهديانى سواء السبيل.

وأيا ما كان العمل الذى تريداننى أن أؤديه.

اهديانى فيه سواء السبيل.

إنى اتبعكما بغير خوف؛ فإذا ما تولتنى ريبة،

وتلكأت فى الطريق وترددت فى العمل،

كان حتما علىّ رغم ذلك ان أتبع ما تأمراننى به.

وجاء «كريسپوس» (٢٨٠ ـ ٢٠٧ ق. م) بعد كلينثيز، فكان مؤلفا غزير الإنتاج، حتى يقال إنه كتب سبعمائة كتاب وخمسة كتب؛ وهو الذى جعل المذهب الرواقى مذهبًا متسق الأجزاء فه روح التعمق العلمى؛ وقد ذهب إلى أن زيوس وحده ـ النار العليا ـ هو الخالد؛ أما سواه من الآلهة، بما فيه ذلك الشمس والقمر، فتولد وتموت؛ ويقال إنه فكر فى أن يجعل الله بريئًا من إحداث الشر، لكننا لا نرى كيف استطاع أن يوفق بين هذا الرأى وبين القول بالجبرية، وهو فى مواضع اخرى يتناول موضوع الشر على نحو ما تناوله به هرقليطس، ذاهبًا إلى أن الأضداد يتضمن بعضها بعضًا، وعلى ذلك يكون الخير بغير الشر مستحيلا من الوجهة المنطقية «ليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون أن الخير كان يمكن وجوده

بغير قيام الشر إلى جانبه؛ إذ لما كان الخير والشر متقابلين، كان لابد من وجودهما معًا متضادين» وهو يرجع إلى أفلاطون لا إلى هرقليطس لتأييد هذا المذهب.

وذهب «كريسپوس» إلى أن الرجل الخير سعيد دائمًا، وأن الشرير شقى دائمًا، وأن سعادة الرجل الخيّر لا تختلف فى شىء قط عن سعادة اللّٰه؛ وكان الرأى متضاربًا فى مسألة ما إذا كانت الروح تظل قائمة بعد الموت؛ أما «كلينثز» فيرى بأن الأرواح جميعًا تظل قائمة حتى يجىء الاحتراق العام التالى (حين يندمج كل شىء فى اللّٰه)، لكن «كريسپوس» يذهب إلى أن ذلك لا يصدق إلا على أرواح الحكماء من الناس دون سواهم: وقد كان أقل استغراقًا بكل اهتمامه فى الجانب الأخلاقى من الرواقيين المتأخرين؛ بل إنه قد جعل المنطق أساسًا جوهريًا؛ ومما يعزى إلى الرواقيين فى هذا الباب القياس الشرطى بفرعيه الاتصالى والانفصالى، وكلمة «الانفصال» نفسها، كما يعزى لهم كذلك دراسة النحو وابتكار حالتى الفاعل والمفعول فى تصريف الأسماء؛ وكان لـ «كريسپوس» ـ أو لغيره من الرواقيين الذين ألهمتهم تآليفه ـ نظرية دقيقة فى المعرفة، وهى نظرية تجريبية فى أساسها، قائمة على أساس الإدراك الحسى، ولو أنهم اعترفوا بأن بعض الأفكار والمبادئ تستمد صحتها من الفطرة الإنسانية المشتركة بين الناس جميعًا؛ أما زينون والرواقيون الرومان فقد اعتبروا كل الدراسات النظرية تابعة للأخلاق: فهو يقول إن الفلسفة كالبستان، المنطق جدرانه، والفيزيقا أشجاره، والأخلاق ثماره؛ أو هى كالبيضة، المنطق قشرتها، والفيزيقا بياضها، والأخلاق صفارها[٤]؛ لكن يظهر أن «كريسپوس» قد جعل قيمة أكبر للدراسات النظرية غير مستندة فيها إلى الدراسات العملية؛ ومن الجائز أن يكون تأثيره سببًا فى أن كثيرين من الرواقيين قد اشتغلوا بالرياضة وسائر العلوم حتى تقدمت بعض التقدم على أيديهم.

ثم أصاب الرواقية تحوير كبير بعد عهد «كريسپوس»، وذلك على أيدى رجلين هامين، هما «پانيتيوس» و« پوزيدونيوس»؛ أما پانيتيوس فقد أدخل على المذهب عنصرًا ملحوظًا من الأفلاطونية، ونفض يديه من النزعة المادية؛ وقد كان صديقًا

لـ «سيپيو» الأصغر، كما كان له أثر فى شيشرون الذى كان أول من عرف الرومان بالمذهب الرواقى؛ بل كان «پوزيدونيوس» أمبروس أكبر أثرًا فى شيشرون و، وقد درس شيشرون عليه فى دروس؛ پوزيدونيوس هذا قد تلقى العلم على يدى پانيتيوس، الذى مات حوالى ١١٠ بعد الميلاد.

كان پوزيدونيوس (حوالى ١٣٥ ـ حوالى٥١ ق. م) يونانيًا سوريًا، وكان لم يزل فى طفولته حى أسدل الستار على الإمبراطورية السليوكية؛ ولعل ما حدا به إلى السفر ناحية الغرب؛ ما شهده من الفوضى فى سوريا؛ فسافر أولا إلى أثينا حيث تشرب الفلسفة الرواقية؛ ثم أمعن بعد ذلك فى السفر تجاه الغرب إلى حيث كانت الأجزاء الغربى من الإمبراطورية الرومانية «فشهد بعينيه غروب الشمس فى المحيط الأطلنطى، فيما وراء العالم المعروف، وشهد كذلك الساحل الإفريقى المواجه لإسبانيا؛ حيث كانت الأشجار مليئة بالقردة؛ ثم شهد القرى التى تسكنها أقوام همج، وهى القرى الواقعة داخل القارة على مبعدة من مارسيليا، حيث كانت الرءوس البشرية المدلاة من أبواب المنازل رموزًا للنصر، منظرًا مألوفًا من مناظر الحياة الجارية[٥]»، وقد أصبح پوزيدونيوس كاتبًا غزير الإنتاج فى الموضوعات العلمية؛ بل كان من أسباب سفره رغبته فى دراسة المد والجزر، وهى دراسة لا يمكن أداؤها فى البحر الأبيض المتوسط؛ وكان له فى الفلك أبحاث ممتازة، فكما أسلفنا القول فى الفصل الرابع والعشرين، كان تقديره لبعد الشمس أقرب تقديرات العصور القديمة إلى الرقم الصحيح[٦]؛ وكذلك كان مؤرخا نابغًا ـ فهو الذى استأنف عمل پوليبيوس؛ على إنه كان معروفًا قبل كل شىء بأنه فيلسوف يتخير من شتى الفلسفات ما يصادف قبوله، لهذا تراه قد مزج بالرواقية جانبًا كبيرًا من تعاليم أفلاطون التى يظهر أن قد نسيتها الأكاديمية فى المرحلة التى سادها فيها التشكك.

وتظهر هذه الصلة الوثيقة بينه وبين أفلاطون فى تعاليمه الخاصة بالروح وبالحياة بعد الموت؛ فقد كان من رأى «بانيتيوس» ـ كما هو الرأى عند معظم الرواقيين ـ أن الروح تفنى مع فناء الجسد؛ أما «پوزيدونيوس» فيقرر على نقيض ذلك أن الروح تظل حية فى الهواء، حيث تبقى فى معظم الحالات بغير تغير حتى

يحل بالعالم الاشتعال التالى؛ وليس ثمة جحيم، لكن الأشرار بعد الموت لا يكونون سعداء كالأخيار، لأن الخطيئة تجعل أبخرة الروح طينية، فيثقلها هذا الطين عن الصعود إلى حيث تصعد أرواح الخيرين؛ والممعنون فى الشر يظلون على مقربة من الأرض ويعودون عن طريق التناسخ، وأما الفضلاء بمعنى الفضيلة الصحيح، فيصعدون إلى عالم النجوم، حيث يقضون زمانهم يرقبون النجوم فى دورانها، وفى وسعها عندئذ أن تقدم المعونة للأرواح الأخرى، وهذا يفسر (فى رأيه) صدق التنجيم، ويقترح «بيڤانBevan» رأيًا وهو أن الإحياء للأفكار الأورفية، وتنسيق العقائد «الفيثاغورية الجديدة» على يدى پوزيدونيوس، ربما عمل على تهيئة السبيل لظهور المذهب الغنوسطى (وهو مذهب فى المسيحية يعتقد بأن الخلاص سبيله المعرفة دون الإيمان)؛ وهو يضيف إلى ذلك قوله الصادق بأن الذى قضى على هذه الفلسفات التى من قبيل پوزيدونيوس، لم يكن هو الدين المسيحى، بل نظرية كوبرنيق [٧]، وقد أصاب «كلينثيز» حين اعتبر أرسطرخس من أهل ساموس عدوًا خطيرًا.

وهناك ثلاثة رجال كانوا أهم بكثير من هؤلاء الرواقيين الأولين، من الوجهة التاريخية (ولو أنهم لم يكونوا أهم منهم من الوجهة الفلسفية) واعنى بهم أولئك الذين كانت لهم صلة بروما، وهم: «سنكا» و «إبكتاتوس» و «مرقص أورليوس» ـ وهم وزير، وعبد، وإمبراطور على التوالى.

كان سنكا حوالى ٣ ق. م إلى ٦٥ ميلادية اسبانيا، وكان أبوه رجلا مثقفًا يقيم فى روما؛ واتخذ «سنكا» لنفسه سيرة سياسية، وبلغ حدًا لا بأس به من النجاح، لولا إنه أبعد إلى كورسيكا (٤١ ميلادية)، أبعده الإمبراطور «كلوديوس»، لأنه أثار عداوة الإمبراطورة «مسالينا»؛ ثم جاءت زوجة كلوديس الثانية، وهى «أجريپينا» فاستدعت سنكا من منفاه سنة ٤٨ ميلادية، وعيّنته مربيًا لولدها الذى بلغ من عمره الحادية عشرة؛ وكان سنكا أقل حظًا من أرسطو فى تلميذه، فالتلميذ هذه المرة هو الإمبراطور نيرون؛ وعلى الرغم من أن سنكا قد احتقر المال بصفته الرسمية باعتباره رواقيًا، إلا أنه فى الواقع قد جمع لنفسه ثروة طائلة، بلغت ـ كما قيل ـ ثلاثمائة مليون من السسترات (وهو مبلغ يقرب من ثلاثة ملايين من

الجنيهات)، وقد حصل على جانب كبير من هذا المال بإقراضه القروض فى بريطانيا ؛ويقول «ديوDio» إن إسرافه فى نسبة الأرباح التى كان يتقاضاها، كان سببًا من الأسباب التى أدت إلى الثورة فى تلك البلاد؛ ولو صح ما يقال، فإن البطلة «الملكة بوديقا» تزعمت ثورة على الرأسمالية كما تمثلت فى شخص هذا الفيلسوف الذى جعل من نفسه رسولا من رسل التقشف.

ولما أخذ نيرون يزداد فى استهتاره تحللا من القيود، أخذ سنكا شيئًا فشيئًا يفقد خطوته عنده، حتى اتهم آخر الأمر ـ بحق أو بغير حق ـ بالاشتراك فى مؤامرة واسعة النطاق لقتل نيرون، وتولية إمبراطور جديد على العرش ـ وقال بعضهم إن المقصود كان سنكا نفسه ـ ونظرا لخدماته السابقة سمح له، فى تساهل معه، أن ينتحر (٦٥ ميلادية).

وجاءت نهايته درسا؛ فلما علم أول الأمر بما قرره الإمبراطور فى شأنه، أخذ يكتب وصية، فلما قيل له إنه لم يعد أمامه من فسحة الوقت ما يتيح له مثل هذا العمل الطويل، عاد إلى أسرته الحزينة وقال: «لا تبالوا، فسأترك لكم ما هو أهم جدًا من الثروة على هذه الأرض، إذ سأترك لكم مثلا من الحياة الفاضلة» ـ أو قال شيئًا بهذا المعنى؛ ثم فجر عروقه ونادى وأمناءه أن يسجلوا ما ينطق به وهو يلفظ الروح؛ ويقول «تاستس» إن سيل بلاغته لم يزل دفاقا خلال اللحظات الأخيرة من حياته؛ ولقى ابن أخيه (أو ابن أخته) لوقان الشاعر ميتة كهذه فى نفس الوقت، ولفظ روحه وهو ينشد أشعاره؛ وقد حكمت العصور التالية على سنكا بمبادئه العالية أكثر مما حكمت عليه بسلوكه العملى الذى يدعو إلى شىء من الريبة؛ وسلكه كثير من «آباء الكنيسة» فى زمرة المسيحيين، وهناك رسائل مفروض فيها أنها تبودلت بينه وبين القديس بولس، يزعم بعض الناس ومنهم القديس چيروم، أنها حقيقة تاريخية وليست بالمنتحلة.

أما ابكتاتوس (ولد حوالى ٦٠ ميلادية ومات حوالى ١٠٠ ميلادية) فرجل من نمط مختلف عن ذلك جد الاختلاف، ولو أنه شديد الشبه به كفيلسوف؛ كان يونانيًا، وكان فى بداية أمره عبدًا لـ «إيافروديتوس» الذى أعتقه نيرون ثم جعله وزيرًا له؛ وكان أعرج، وقيل إن عرجه جاء نتيجة لعقاب شديد نزل به فى أيام

عبوديته، وقد أقام وعلم فى روما حتى سنة ٩٠ ميلادية، وهى السنة التى أبعد فيها الإمبراطور دوميتيان جميع الفلاسفة من البلاد، لأنه لم يؤمن بفائدة المثقفين؛ وعلى ذلك لجأ أبكتاتوس إلى نيكوبولس فى إبيروس، حيث مات بعد بضعة أعوام أنفقها فى الكتابة والتعليم.

وكان مرقص أورليوس (١٢١ ـ ١٨٠ ميلادية) ينزل من السلم الاجتماعى فى طرفه الآخر، إذ كان ابنًا تبناه الإمبراطور الطيب أنطونيوس بيوس الذى كان عمه وصهره، وقد خلفه مرقص أورليوس على العرش سنة ١٦١ ميلادية فاحتفظ لذكراه بالتمجيد؛ وقد اختص مرقص أورليوس نفسه بفضيلة الرواقيين وهو إمبراطور، إذ كان فى حاجة شديدة لقوة الاحتمال، لأن عهده فى الحكم قد أحيط بالكوارث ـ زلازل، وأوبئة وحروب طويلة عسيرة وثورات عسكرية؛ وتدل «تأملاته» التى خاطب بها نفسه، والتى لم يقصد بها إلى النشر فيما يظهر، على إنه قد أحس بعبء واجباته العامة باهظًا، وإنه كان يعانى من شدة الإعياء؛ وقد تبين أن ابنه الوحيد «كومودس» الذى خلفه فى الحكم، رجل من أسوأ من حكم البلاد من الأباطرة السيئين وهم كثيرون، إلا إنه وُفق فى إخفاء ميوله الشريرة ما لبث أبوه حيًا؛ وقد اتهمت «فوستينا» زوجة الفيلسوف بالخطيئة الخلقية العظمى ـ وقد يكون الاتهام على غير أساس صحيح ـ لكنه لم يشك فيها أبدًا، وكلف نفسه بعد موتها أن ينزلها منزلة الآلهة من التقديس؛ ولقد اضطهد المسيحيين لأنهم نبذوا دين الدولة الذى اعتبروه ضرورة سياسية، وكان ذا ضمير حى فى كل أفعاله؛ لكنه لم يوفق إلى النجاح فى الكثرة الغالبة من تلك الأفعال وهو شخصية تستدر العطف، فقد أعد قائمة بالشهوات الدنيوية التى لابد من مقاومتها، ومن رأيه أن أكثرها تضليلا عن جادة الأخلاق القويمة هى الرغبة فى التماس الحياة الهادئة فى الريف، على أن الفرصة لم تسنح له قط لمثل هذه الحياة؛ وبعض «تأملاته» قد كتبه فى معسكره، إذ هو يقوم بحملات عسكرية نائية، لقى فيها من المشاق ما أودى به آخر الأمر.

ومما يستوقف النظر أن «إبكتاتوس» و «مرقص أورليوس» على أتم اتفاق فى كل المسائل الفلسفية، وهذا قد يدلنا على أن الظروف الاجتماعية وإن تكن ذات

أثر فى فلسفة العصر المعين، إلا أن الظروف المحيطة بالفرد الواحد أقل تأثيرًا على فلسفة ذلك الفرد مما قد يذهب بنا الظن أحيانًا، فالفلاسفة عادة رجال لهم درجة من سعة العقل، ويستطيعون إلى حد كبير أن يطرحوا من اعتبارهم ما يطرأ على حياتهم الخاصة من أحداث، لكن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يستحيل عليهم أن يرتفعوا بأنفسهم عن الخير أو الشر الذى يسود عصرهم، وهو أكبر خطرًا من الخير أو الشر يصيب الفرد الواحد، فإنهم إذا ساءت بهم الأيام، ابتكروا لأنفسهم ألوان العزاء، وإذا جاءت لهم الأيام، وجدت اهتمامهم أقرب إلى المجال العقلى الخالص.

ويبدأ «جِبُن Gibbon» تاريخه المفصل بذكر شرور «كومودوس»، وهو متفق مع معظم كتاب القرن الثامن عشر فى اعتبار عصر الأنطونيين عصرا ذهبيًا، فهو يقول: «إنه إذا طلب من إنسان أن يحدد فترة من تاريخ العالم، بلغت فيها حالة الإنسانية أسعد درجاتها وأوفر حالاتها رخاء، لما تردد فى أن يذكر الفترة التى وقعت بين موت دوميتيان وتولى كومودوس» ويستحيل علينا أن نوافق على هذا الحكم من جميع الوجوه، فإن شر العبودية قد اقتضى كثيرًا من ألوان العذاب، وجعل يمتص عصارة الحيوية من العالم القديم؛ وكانت تقدم المعارض لمشاهدة الناس يتبارزون بالسيوف ويعتركون مع الحيوانات المفترسة، وفى تلك المشاهد ما فيها من قسوة لا تحتمل، ولابد أن تكون هبطت بإنسانية هؤلاء الناس الذين وجدوا المتعة فى رؤيتها؛ نعم إن مرقص أورليوس قد قضى بأن يتبارز المتبارزون بسيوف كليلة، لكن إصلاحه هذا لم يدم إلا أمدًا قصيرًا، فضلا عن أنه لم يفعل شيئًا فيما يختص بمقاتلة الحيوانات المفترسة؛ وكان النظام الاقتصادى غاية فى السوء؛ فكانت إيطاليا قد أخذت تهمل أراضيها الزراعية، وكان سكان روما يعتمدون على توزيع الغلة الواردة من الأقاليم الريفية بالمجان؛ وتركزت روح الابتكار بكافة أنواعه فى الإمبراطور ووزرائه، فلم يكن فى وسع أحد فى طول الإمبراطورية وعرضها سوى الاستكانة للأمر، إلا أن يظهر هنا أو هناك قائد عسكرى ثائر، ونظر الناس إلى الماضى نظرتهم إلى المثل الأعلى، وأما المستقبل فهو فى ظنهم مؤدٍ بهم إلى حالة من الإعياء على أحسن التقدير، وأما على

التقدير السيئ فالمستقبل آت لهم بأسباب الفزع، إننا إذا قارنا نغمة مرقص أورليوس بنغمة «بيكن»، أو «لك» أو «كوندورسيه» رأينا الفرق بين عصر مكدود وعصر يشيع فيه الأمل؛ فالعصر إذا ماساده الأمل، أمكن احتمال شرور عظمى من الشرور القائمة، لأن الناس سيرونها شرورًا فى طريقها إلى الزوال، وأما فى العصر المكدود فأسباب الخير نفسها تفقد بهاءها؛ ولقد لاءمت الأخلاق الرواقية عصر أبكتاتوس وعصر مرقص أورليوس، لأنها أخلاق تبشر باحتمال المصاعب أكثر مما تبعث الأمل.

لاشك فى أن عصر الأنطونيين كان أفضل جدًا من أى عصر جاء بعد ذلك حتى عهد النهضة، وذلك من وجهة نظر السعادة بصفة عامة؛ غير أن الدراسة الدقيقة تبين إنه لم يكن من الازدهار بالدرجة التى تميل بنا آثاره المعمارية إلى افتراضها؛ فالمدينة اليونانية الرومانية لم تترك فى المناطق الزراعية إلا أثرًا خافتًا جدًا، إذا انحصرت تلك المدنية تقريبا فى حدود المدن؛ إنه حتى فى المدن ذاتها، كان هنالك طبقة من سواد الشعب عانت ضربًا من الفقر المدقع الفظيع، كما كان هنالك طبقة كبيرة من العبيد، ويلخص لنا «روستوفتسف Rostovtesff» بحث الأحوال الاجتماعية والاقتصادية فى المدن فيما يأتى [٨].

«إن هذه الصورة لأحوالها الاجتماعية ليست تستلفت الأنظار كما تستلفتها صورة مظهرها الخارجى، فالفكرة التى نكونها مما لدينا من مصادر، هى أن فخامة المدن قد أنشأتها لنفسها أقلية صغيرة جدًا من السكان، وأن ازدهار الحياة لهذه الأقلية الصغيرة نفسها لم يقم إلا على أساس واهٍ نسبيًا، وأن سواد أهل المدن لم يكن له إلا دخل متواضع جدًا، إن لم يكن قد عاش فى فقر شنيع؛ واختصارًا، لا يجوز لنا أن نبالغ فى تقدير ثروة المدن، فمظهرها الخارجى قد يخدع».

يقول إبكتاتوس إننا على هذه الأرض سجناء، نعيش فى جسد من تراب، ويروى لنا عنه مرقص أورليوس إنه اعتاد أن يقول: «إنك روح صغيرة تحمل معها جثمانا»؛ إن زيوس لم يستطع أن يجعل الجسد حرًا، لكنه نفخ فينا نفخة من قدسته؛ إن الله هو أب الناس، ونحن كلنا إخوة، فلا ينبغى لأحد منا أن يقول: «أنا أثينى» أو «أنا رومانى» بل يقول «أنا مواطن ووطنى هو الكون» إنك إذا كنت قريبًا

لقيصر، أحسست اطمئنانا، فكم يكون مدى اطمئنانك الذى تحسه لو كنت قريبًا لله؟ إننا لو عرفنا حق المعرفة أن الفضيلة هى الخير الحقيقى الوحيد، رأينا إنه يستحيل أن يلم بنا شر حقيقى.

«لابد لى أن أموت، لكن هل يتحتم علىّ أن أموت متأوها؟ لابد أن أكون سجينًا، لكن هل يتحتم علىّ أن أضيف إلى السجن عويلا؟ لابد لى أن أعانى من النفى، فهل يمكن لإنسان أن يحول بينى وبين أن أذهب إلى منفاى باسمًا متشجعًا ساكنًا؟ «أفش لنا السر» إنى أرفض أن أفشيه وعدم إفشائه فى مقدورى، «لكنى سأقيدك بالأصفاد» ماذا تقول يا صاح؟ تقيدنى بالأصفاد؟ إنت ستقيد بالأصفاد ساقى، نعم، أما إرادتى فلا، إن زيوس نفسه ليعجز عن قهر إرادتى؛ «إنى سأزجك فى السجن» تريد بذلك جانب الجسد منى، «سأطيح براسك» واى عجب فى ذلك؟ متى زعمت لك أننى الإنسان الوحيد فى هذه الدنيا الذى لا يمكن لراسه أن يطيح؟

هذه هى الأفكار التى لابد لدارسى الفلسفة أن يتدبروها؛ هذه هى الدروس التى لابد أن يدونوها يومًا بعد يوم؛ وعلى هذه الأفكار يجب أن يدربوا انفسهم[٩]».

إن العبيد متساوون مع سائر الناس، لأن الناس جميعًا سواء فى كونهم أبناء الله.

إنه ينبغى لنا أن نخضع لله كما يخضع المواطن الصالح للقانون «إن الجندى ليحلف يمينًا الا يحترم إنسانًا غير قيصر، أما نحن فنريد أن نحترم انفسنا قبل كل شىء[١٠]» «حين تقف إزاء جلال الإنسان، تذكر أن «كائنا آخر» ينظر من علٍ إلى ما يجرى، وإنه لابد لك أن ترضيه قبل أن ترضى هذا الإنسان[١١]».

من ذا إذن يكون الرواقى؟

ارنى إنسانًا صيغ على غرار الأحكام التى يتطلبها الرواقى، على نحو ما يكون التمثال الذى نصفه بأنه «فيديائى» قد صيغ على غرا فن فدياس؛ ارنى إنسانًا مريضًا يكون فى مرضه سعيدًا، او معرضًا للخطر وسعيدًا مع ذلك، او يحتضر

ويشعر بالسعادة، أو منفيًا وسعيدًا، أو مجللا بالعار وسعيدًا؛ ارنيه؛ أقسم بالآلهة انى مشوق أن أرى رواقيًا؛ كلا، إنك لن تستطيع أن ترينى رواقيًا كملت رواقيته، إذن فأرنى رجلا فى طريقه إلى أن يكون رواقيًا، رجلا قد بدأ السير نحو أن يبلغ هذا المثل الأعلى؛ اصنع لى هذا الفصل، وإلا تحرم رجلا كهلا من رؤية منظر لم يره حتى الآن؛ ماذا؟ هل تظن أنك سترينى زيوس كما نحته فدياس، أو اثينا كما نحتها، ذلك الفن المصنوع من ذهب وعاج؟ إننى أريد روحًا؛ إنى أطالب أيا منكم أن يرينى روح إنسان يريد أن يكون مع اللّه كائنا واحدًا، وألا يلوم اللّه أو الناس بعد ذلك على شىء، وألا يشعر بالإخفاق فى شىء، وألا يحس سوء الحظ فى شىء، وأن يتحرر من الغضب والحسد والغيرة - أن يرينى إنسانًا (وفيم إخفاء المعنى الذى أريد؟) يريد أن يستبدل بإنسانيته صورة إلهية ويهدف وهو فى هذا الجسد المسكين إلى الاتحاد باللّه. أرونى هذا الإنسان، كلا إنكم لن تستطيعوا إلى ذلك سبيلا.

إن أبيقور يعرض علينا كيف ينبغى أن نتصرف إزاء ما يُعَدّ من ألوان الحظ السيئ، وهو يعرض علينا ذلك غالبًا فى صورة محاورات تزول عنها الكلفة.

فهو يؤمن كالمسيحيين بأننا يجب أن نحب أعداءنا؛ وهو يشترك مع سائر الرواقيين فى ازدرائه للذة بصفة عامة، إلا أن هناك ضربًا من السعادة لا يجوز أن يزدرى؛ «إن أثينا جميلة، نعم، لكن السعادة أبهى من ذلك جمالا - وهى الحرية من العاطفة واضطراب النفس، هى الإحساس بأنك لست معتمدًا على أحد فى أمورك» (ص ٤٢٨) إن كل إنسان ممثل فى مسرحية، واللّه هو الذى قسم الأدوار بين ممثليها، وواجبنا أن نؤدى دورنا على أكمل وجه، مهما يكن هذا الدور.

إن المدونات التى تسجل تعاليم إبكتاتوس، تتميز بمقدار كبير من الإخلاص والبساطة (وهى مدونات كتبت نقلا عن مذكرات أخذها تلميذه أريان) ومبدؤه الأخلاقى رفيع لا يهبط إلى مستوى هذه الدنيا؛ ومن العسير ان تجد ما يعنيك خيرًا من هذا المبدأ، إذا ما وجدت نفسك فى موقف كان واجبك الأول فيه أن تقاوم قوة الطغيان؛ وهو من بعض الوجوه. مثالذ لك اعترافه بالإخاء بين الناس وتعليمه بأن العبيد متساوون مع غيرهم - أسمى من أى مبدأ تصادفه عند

أفلاطون أو أرسطو أو أى فيلسوف آخر ممن استوحوا فى فلسفاتهم نظام الدولة ذات المدينة الواحدة؛ إن الدنيا الواقعة فى عهد إبكتاتوس كانت أحط شأنًا بدرجة كبيرة من أثينا فى عهد بركليز، لكن الشر الكائن فى الأمور الواقعة قد أطلق العنان لخياله الطامح، ودنياه المثلى أسمى من نظيرتها عن أفلاطون، بمقدار ما كانت الدنيا الواقعة فى عصره أحط شأنًا من أثينا فى القرن الخامس.

وتبدأ «تأملات» مرقص أورليوس باعتراف بما هو مدين به لجده ولأبيه ولمتبنيه، ولطائفة من معلميه وللآلهة، وبعض ما يذكره مما هو مدين به لهؤلاء، يستوقف النظر بغرابته، فهو يقول إنه تعلم من ديوجنيتوس ألا يصغى إلى صانعى المعجزات، وتعلم من رستيكوس ألا يقرض الشعر، ومن سكستوس أن يبدو رصينًا فى غير تكلف، ومن اسكندر النحوى ألا يصحح الأخطاء النحوية التى يقع فيها الآخرون، بل أن يستعمل العبارة الصحيحة بعد وقوع المخطئ فى الخطأ فورًا؛ ومن اسكندر الأفلاطونى ألا يقبل عذرًا فى التلكؤ فى رد خطاب بحجة كثرة العمل، ومن متبنيه ألا يعزم بالصبيان؛ (ويمضى فيقول) إنه مدين للآلهة لأنه لم يطل أمد إقامته أيام نشأته مع معشوقة جده، وإنه لم يظهر علامة رجولته قبل أوانها، وأن ذريته ليست تتصف بالغباء ولا هى شائهة الأبدان، وأن زوجته مطيعة ولطيفة وبسيطة، وإنه حين أخذ فى دراسة الفلسفة لم يضيع وقتا فى التاريخ أو فى القياس المنطقى أو الفلك.

والجانب الذى لا يتعلق بالأمور الشخصية من «التأملات» يتفق اتفاقًا شديدًا مع ما يقوله إبكتاتوس؛ ومرقص أورليوس متشكك فى موضوع الخلود، لكنه يقول - كما قد يقول المسيحى - «إنه مادام من الجائز أن ترحل عن هذه الحياة توًا، فعليك أن تنظم أفعالك كلها وأفكارك كلها وفق ذلك»

إن الحياة المتناغمة مع الطبيعة هى الخير، والتناغم مع الكون هو نفسه الذى يسمى طاعة إرادة الله.

«إن كل ما يتناغم معك أيها الكون يتفق وإياى، إن كل ما يقع فى الوقت المناسب بالنسبة لك أيها الكون، لا يكون بالنسبة لى قد وقع قبل أوانه ولا بعد

أوانه؛ إن كل ما تجىء به فصولك هو فاكهتى أيتها الطبيعة؛ إن كل شىء منك وفيك، وكل شىء إليك يعود؛ إن الشاعر يقول، أيتها المدينة العزيزة يا مدينة سيسروب، أفلا تقول: أيتها المدينة العزيزة يا مدينة زيوس؟».

ويمكننا أن نرى أن «مدينة الله» للقديس أوغسطين، قد استمدت بعض أصولها من هذا الإمبراطور الوثنى.

إن مرقص أورليوس لا يشك فى أن الله قد زود كل إنسان بشيطان خاص ليكون له مرشداً: وهى عقيدة تعود إلى الظهور فى الملك الحارس الذى يقول به المسيحيون؛ وهو يطمئن نفساً بالفكرة القائلة بأن الكون كل وثيق الاتحاد بين أجزائه؛ فهو يقول إن الكون كائن حى واحد، له جوهر واحد وروح واحدة، ومن مبادئه: «دوام التفكير فى ارتباط جميع الأشياء التى فى الكون» «إن ما يحدث لك كائناً ما كان، قد كتب عليك منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك خيط وجودك» وهو كذلك يعتقد ـ على الرغم من موضعه فى الدولة الرومانية ـ فى العقيدة الرواقية بأن الجنس البشرى يؤلف جماعة واحدة: «إن مدينتى ووطنى هى روما بمقدار ما أنا انطونينوس، أما باعتبارى إنساناً فمدينتى ووطنى هو العالم» وتعترضه نفس المشكلة التى نراه عند الرواقيين جميعاً، وهى التوفيق بين الجبرية وحرية الإرادة، فهو يقول «إن الناس يحيون كل من أجل زميله» يقول ذلك وهو يفكر فى واجبه بوصف كونه حاكماً؛ ثم يقول فى نفس الصفحة: «إن خبث إنسان لا يعود بالأذى على إنسان آخر» يقول ذلك وهو يفكر فى المذهب القائل بأن الإرادة الفاضلة هى وحدها الخير؛ ولم يستدل من ذلك قط أن الخير يأتيه إنسان لا يفيد إنساناً آخر، وإنه لن يضر إلا نفسه إذا كان إمبراطورا سيئاً مثل نيرون؛ ومع ذلك فهذه النتيجة ظاهرة اللزوم عن مقدماته.

ويقول: «إن من خصائص الإنسان أن يحب حتى أولئك الذين يقترفون الخطأ؛ وهذا يحدث إذا ما ارتكب الخطأ ذوو قرباك، أو إذا ارتكب الخطأ أحد صادراً فيه عن جهل أو عن غير نية مقصودة، أو إذا تبينت أن كليكما سيموت وشيكا، وفوق كل ذلك إذا ما عرفت أن فاعل الخطأ يصيبك أنت بالضرر، لأنه لم يفسد عليك قوتك المدبرة بحيث تصبح أسوأ مما كانت عليه قبل ارتكابه الخطأ».

وكذلك يقول: «أحب بنى الإنسان واتبع اللّه... ويكفيك أن تتذكر أن «القانون» يحكمنا جميعا».

هذه الفقرات توضح لنا أتم توضيح ما تنطوى عليه الأخلاق الرواقية واللاهوت الرواقى من متناقضات؛ فمن ناحية ترى الكون عندهم كلا واحدًا مجبرًا فى طريق مرسوم لا حيدة عنه، كل ما يحدث فيه نتيجة لأسباب سابقة؛ ومن ناحية أخرى ترى الإرادة الفردية تسير نفسها بنفسها بغير أدنى تدخل فى سيرها، فيستحيل على الأسباب الخارجية أن ترغم إنسانا على اقتراف الخطيئة؛ هذا تناقض وهنالك تناقض آخر يرتبط بالأول ارتباطًا وثيقًا؛ فما دامت الإرادة حرة فى تسيير نفسها بنفسها، ثم مادامت الإرادة الفاضلة وحدها هى الخير؛ فالفرد من الناس لا يستطيع أن ينزل بفرد آخر خيرًا ولا شرًا؛ وإذن فالإحساس وهم من الأوهام؛ ولابد لنا الآن أن نقول شيئًا فى كل من هذين التناقضين.

أما التناقض القائم بين الإرادة الحرة والجبرية فواحد من التناقضات التى سايرت الفلسفة من أقدم العصور إلى يومنا هذا، متخذًا صورًا مختلفة فى العصور المختلفة؛ ونحن الآن معنيون بالصورة التى اتخذها عند الزواقيين.

أحسب أننا لو استطعنا أن نستفسر الرواقى رأيه بأسئلة نوجهها إليه على النحو السقراطى، فإنه يجيب مدافعًا عن وجهة نظره بشىء قريب مما يلى: إن الكون كائن حى، له روح يمكن لنا كذلك أن نسميها باسم «اللّه» أو «العقل»؛ وهذا «الكائن» باعتباره كلا واحدًا، حر؛ إذا أراد اللّه منذالبداية أن يتصرف وفق قوانين عامة مقررة، غير أنه اختار من القوانين ما يكون له منه خير النتائج؛ فلئن رأيت أن النتائج أحيانًا ليست خيرًا خالصًا، فاعلم أن الجانب السيئ منها جدير منا بالاحتمال، كما هى الحال فى القانون الوضعى، وذلك حرصًا على الفائدة التى تعود من ثبات التشريع؛ فالكائن البشرى نارى إلى حد ما، وهو إلى حد ما كذلك من طينة أدنى؛ فإلى الحد الذى هو فيه مؤلف من نار (أو على الأقل حين تكون ناره من الطراز الأول) يكون جزءًا من اللّه؛ فإذا ما استخدم الجزء الإلهى من الإنسان إرادته استخدامًا فاضلاً، كانت هذه الإرادة جزءًا من إرادة اللّه وإرادة اللّه حرة، وعلى ذلك تكون إرادة الإنسان حرة كذلك فى مثل هذه الحالات.

وهذه إجابة جيدة إلى حد، لكنها تنهار إذا ما أخذنا فى تحليل أسباب أفعالنا الإرادية؛ فكلنا يعلم من حوادث خبرته الفعلية أن سوء الهضم ـ مثلا ـ له أثر سيئ على فضيلة الإنسان؛ وأنك لو أرغمت إنسانًا على أخذ مخدرات معينة، أمكنك أن تهدم له قوة إرادته هدما؛ خذ مثلا الحالة التى يسوقها لنا إبكتاتوس توضيحًا لرأيه، حالة الرجل زجه حاكم طاغية فى السجن ظلمًا، وهى حالة شهد لها العصر الحديث أمثلة أكثر جدًا مما شهد أى عصر آخر من عصور التاريخ الإنسانى؛ وقد تصرف بعض هؤلاء الذين تعرضوا لهذه الحالة تصرفًا فيه البطولة الرواقية، وبعضهم لم يتصرفوا على هذا النحو لسبب لا ندريه؛ فقد اتضح فى جلاء أن التعذيب يمكن أن يبلغ حدًا تتحطم عنده صلابة أى إنسان بغير استثناء تقريبًا؛ وليس ذلك فحسب، بل اتضح كذلك أن المورفين أو الكوكايين يمكن أن يخلق من الإنسان كائنًا مستكينًا؛ الحقيقة أن إرادة الفرد لا يمكنها أن تتحدى رغبات الطاغية إلا إذا كان الطاغية غير ذى عقلية علمية؛ نعم قد سقت لك مثلا فيه تطرف، لكن الأدلة التى نقيمها برهانا على الجبرية فى العالم غير الحى، هى نفسها التى نقيمها برهانا على الجبرية فى عالم الإرادات البشرية بوجه عام؛ ولست أقول ـ بل لست أظن أن هذه الأدلة قاطعة بل كل ما أقوله هو أن الأدلة لها نفس القوة فى عالم الجماد وعالم الإرادات البشرية على السواء؛ وإنه ليس ثمة مبرر معقول يضطرنا إلى قبولها فى ناحية وإلى رفضها فى الناحية الأخرى؛ إن الرواقى حين يأخذ نفسه بإقناع الناس بالتسامح إزاء الآثمين، تراه فى الوقت نفسه يدافع عن كون الإرادة الآثمة نتيجة أسباب سابقة؛ فهو لايرى إرادة حرة غير الإرادة الفاضلة؛ لكن ذلك كلام ينقض بعضه بعضًا: إن مرقص أورليوس يعلل فضيلته هو نفسه بالتأثير الطيب الذى كان لوالديه وجديه ومعلميه عليه؛ فالإرادة الطيبة نتيجة أسباب سابقة كالإرادة الخبيثة سواء بسواء؛ فللرواقى أن يزعم بحق أن فلسفته تسبب الفضيلة فيمن يعتنقها، لكن الظاهر أن فلسفته لن يكون لها هذا الأثر الطيب إلا إذا أضيف إليها مقدار معين من الخطأ العقلى؛ إن الإنسان إذا ما تبين له أن الفضيلة والخطيئة على السواء نتيجتان لا محيص عنهما لأسباب سابقة (كما كان ينبغى للرواقيين أن يقولوا) كان لذلك أثر فى شل مجهوده الخلقى.

وأنتقل الآن إلى التناقض الثانى، وهو أن الرواقى، فى الوقت الذى راح فيه

يبشر بالإحسان، ذهب من الوجهة النظرية إلى أنه ليس فى مستطاع فرد من الناس ان ينفع فرداً آخر أو يضره، مادامت الإرادة الفاضلة وحدها هى الخير، والإرادة الفاضلة لا تتوقف على الأسباب الخارجية، هذا التناقض أخفى فى تضاعيف الرواقية من التناقض الأول، وهو ألزم منه لطابع الرواقيين (بما فى ذلك طائفة من الأخلاقيين المسيحيين)؛ والعلة فى أنهم لم يلحظوا هذا التناقض، هى أنهم ـ كغيرهم من الناس وهم كثيرون ـ كانت لهم فلسفتان أخلاقيتان، أخلاق سامية التهذيب اختصوا بها أنفسهم، وأخلاق أحطّ منها «للسلالات الدنيا التى لا تدخل فى حدود القانون»؛ فالفيلسوف الرواقى إذا فكر فى نفسه هو، ذهب إلى أن السعادة وكل ما فى هذه الدنيا مما يسميه الناس طيبات، أشياء لا قيمة لها؛ بل ذهب إلى أن طلب السعادة مناقض للطبيعة، قاصداً بذلك إلى أن طلب السعادة ينطوى على نقص فى استكانة الإنسان لإرادة اللّه؛ أما إذا كان الفيلسوف الرواقى رجلا عملياً يقوم بإدارة الإمبراطورية الرومانية، كما كان مرقص أورليوس، فإنه يدرك تمام الإدراك أن هذا الكلام لا ينفع؛ فواجبه أن يتحقق من أن سفن الغلال الآتية من أفريقيا ستصل إلى روما فى موعدها المضروب، وأن الاجراءات قد اتخذت للتخفيف من الآلام التى سببها الوفاء، وأن الأعداء من الطوائف البربرية لا يؤذن لهم بعبور الحدود؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى، إنه حين يعالج أموراً تخص طائفة من رعيته لا يعدها من الفلاسفة الرواقيين، بالفعل أو بالقوة، تراه يقبل معايير دنيوية عادية لقياس الخير والشر؛ وهو لايستطيع أداء واجبه الإدارى إلا بتطبيقه لهذه المعايير؛ والعجيب فى الأمر هنا، هو أن هذا الواجب نفسه جزء من الأفعال العليا التى بجب على الحكيم الرواقى أن يؤديها، ولو إنه يلزم عن أخلاق خاطئة من أساسها من وجهة نظر الحكيم الرواقى.

والجواب الوحيد الذى أستطيع أن أتصوره لهذه المشكلة، هو جواب يجوز أن يكون سليما من الوجهة المنطقية، لكنه ليس بالجواب الذى يدعو إلى القبول التام، وهو جواب ـ فيما أظن ـ قد يجيب به «كانت» الذى تشبه فلسفته الأخلاقية فلسفة الرواقيين شبهاً عظيماً؛ قد يقول: نعم إنه لاخير إلا الإرادة الخيرة على أن الإرادة تكون خيرة إذا ما اتجهت ناحية غايات معينة هى فى ذاتها التى تتصف

بخير ولا شر؛ فليس المهم أن يكون فلان سعيدًا أو شقيًا، لكنى إذا ما كنت إنسانًا فاضلاً، تصرفت على نحو أعتقد إنه سيسعده، فذلك ما يقتضيه القانون الأخلاقى منى؛ إنى لا أستطيع أن أجعل فلانًا هذا فاضلا، لأن فضيلته لا تعتمد إلا على نفسه، غير انى أستطيع أن افعل شيئًا يمكن أن يجعله سعيدًا او غنيًا أو عالمًا أو مُعافى البدن، وإذن فيمكننا أن نعبر عن الأخلاق الرواقية كما يأتى: إن بعض الأشياء تعتبرها عامة الناس خيرًا، وهى ليست كذلك، لأن ما هو خير إرادة تتوجه نحو تحقيق هذه الطيبات الزائفة للناس الآخرين؛ وليس هذا المذهب ينطوى على تناقض منطقى؛ لكنه يفقد كل حسناته إذا ما اعتقد اعتقادًا راسخًا بأن ما يعتبر عادة من الخير لا قيمة له فى الواقع، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فيجوز للإرادة الفاضلة أن تتجه نحو غايات مختلفة كل الاختلاف عن الغايات التى اتجهت نحوها.

الواقع أن فى الرواقية عنصرًا يدل على أنهم يصفون بالحصرم ما لايقع فى متناولهم من العنب؛ فإذا تعذر علينا أن نكون سعداء، كان فى مستطاعنا أن نكون فضلاء، إذن فلنزعم للناس أننا مادمنا رجال فضيلة فلا يهم أبدًا الا نكون سعداء؛ هذا مذهب جدير بالأبطال، وهو مذهب نافع إذا ما ساءت ظروف العيش، لكن لا هو بالمذهب الصحيح صحة تامة، ولا هو بالمذهب الذى يدل على إخلاص أصحابه، بمعنى جوهرى من معانى كلمة الإخلاص.

وعلى الرغم من أن اهمية الرواقيين أخلاقية قبل كل شىء، إلا أن هناك جانبين أثمرت فيهما تعاليمهم، أحدهما نظرية المعرفة، والثانى هو مذهب القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية.

أما فى نظرية المعرفة فقد قبلوا الإدراك الحسى رغم أفلاطون: وذهبوا إلى أن خداع الحواس حكم باطل حقا، لكن قليلا من العناية يكفل لنا اجتناب هذا الخداع؛ فقد حدث أن دعا الملك بطليموس للعشاء فيلسوفا رواقيا، اسمه سفيروس، وهو تلميذ مباشر لزينون؛ فقد سمع بطليموس بمذهب الرواقيين فى

الإدراك الحسى، فقدم للفيلسوف رمانة مصنوعة من الشمع، فأخذ الفيلسوف فى محاولة أكلها، وعندئذ ضحك منه الملك، فأجاب الفيلسوف بأنه لم يحس يقينا فى كونها رمانة حقيقية، لكنه استبد أن يكون على المائدة الملكية شىء مما لا يصلح أن يكون طعاما [١٢]. وهو بهذا الجواب يشير إلى تمييز الرواقيين بين الأشياء التى يمكن معرفتها يقينية على أساس الحواس، وتلك التى لا يمكن معرفتها على هذا الأساس الحسى نفسه إلا على سبيل الترجيح؛ ومذهبهم هذا على وجه الجملة متزن بالحكمة ومتفق مع المنهج العلمى.

ولهم فى المعرفة مذهب آخر، أعمق من المذهب السالف أثرًا، وإن يكن أكثر منه تعرضا للشك، وأعنى به عقيدتهم فى وجود أفكار ومبادئ فطرية فى الإنسان؛ فقد كان المنطق اليونانى استنباطيا قياسيا من أوله إلى آخره، فأثار هذا مشكلة حول المقدمات الأولى، إذ المقدمات التى تبدأ منها عملية لاستنباط القياس، لابد أن تكون كلية، ولو فى بعضها على الأقل؛ ولم يكن ثمة منهج قائم للبرهنة على صحة تلك المقدمات الكلية؛ فذهب الرواقيون إلى أن هناك مبادئ معينة ظاهرة الصدق بذاتها ظهورًا لا شائبة فيه من ريبة، ويسلّم بها الناس جميعا، فيمكن اتخاذ هذه المبادئ أساسًا للاستنباط القياسى، كما هى الحال فى «مبادئ» إقليدس؛ وكذلك استخدام الأفكار الفطرية نقطة ابتداء للتعريفات، وقد أخذت العصور الوسطى كلها بهذا الرأى، بل أخذ به ديكارت.

وقد كان مذهب «الحق الطبيعى» كما عرفته القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، إحياء لنظرية رواقية، وإن تكن قد طرأ عليها كثير من التعديل الهام، فالرواقيون هم الذين ميزوا بين الحق الطبيعى والحق الوضعى، فالقانون الطبيعى مستمد من مبادئ كالتى يعتقد أنها أساس لكل معرفة كلية، وذهب الرواقيون إلى أن الناس جميعًا سواء بحكم الطبيعة؛ ويدافع مرقص أوريليوس فى «تأملاته» عن «سياسة يكون فيها قانون واحد للجميع، سياسة تعمل على المساواة فى الحقوق وفى حرية الكلام، وعلى حكومة ملكية تحترم قبل كل شىء حرية الرعية فإن كان هذا المثل الأعلى مستحيلا على التحقيق فى الإمبراطورية الرومانية تحقيقًا مطردًا، فقد كان له أثره فى التشريع، خصوصًا

فى تحسين حالة النساء والعبيد، وجاءت المسيحية فأخذت من تعاليم الرواقية هذا الجزء وكثيراً غيره، حتى إذا ما كان القرن السابع عشر آخر الآمر، وسنحت الفرصة لمحاربة الاستبداد محاربة فعالة، اكتسبت المبادئ الرواقية فى القانون الطبيعى والمساواة الطبيعية ـ بعد أن اصطنعت رداء مسيحيا ـ اكتسبت قوة عملية لم يكن يستطيع حتى الإمبراطور نفسه فى العصور القديمة أن يُمدَّها بها.

الهوامش:

(١) جلبرت مرى، كتاب الفلسفة الرواقية (١٧١٥) ص ٢٥ .

(٢) مراجع ما يلى من المعلومات تجدها فى كتاب «بيفانBevan» الذى عنوانه «الديانة اليونانية فى العصور المتأخرة» ص ١ وما بعدها.

(٣) انظرBarth فى كتابهDie Stoe الطبعة الرابعة، طبقة شتتجارت ١٩٢٢ .

(٤) المرجع نفسه.

(٥) كتاب «الرواقيون والشكاكون» ص ٨٨ لمؤلفهBevan.

(٦) قدّر إمكان بلوغ الهند بعد سبعين ألف «ستادة» إذا ما أبحرت لها السفينة من قادس والتزمت اتّجاه الغرب «وكانت هذه الملاحظة هى الأساس الأخير للرأى الذى آمن به كولبس» من كتاب Jarn «المدنية الهلينستية» ص ٢٤٩ .

(٧) ما ذكرناه عن پوزيدونيوس قائم معظمه على الفصل الثالث من كتاب «إدون بيفانEdwan Bevan» سالرواقيون والشكاكون».

(٨) روستوفتسف، «تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعى والاقتصادى» ص ١٧٩ .

(٩) اقتبسنا هذا من «أوتسOates» من كتابه الذى أسلفنا ذكره ص ٢٢٥ ـ ٦.

(١٠) نفس المرجع ص ٢٥١ .

(١١) نفس المرجع ص ٢٨٠ .

(١٢) ديوجنيز ليرتيوس، ج٧، ص ١٧٧ .

الفصل التاسع والعشرون

الإمبراطورية الرومانية والثقافة

أثرت الإمبراطورية الرومانية فى تاريخ الثقافة بوسائل مختلفة منفصل بعضها عن بعض إلى حد ما.

فأولا: أثر روما المباشر على الفكر الهلينستى، وليس ذلك بالأثر المهم ولا هو بالأثر العنيق.

وثانياً: أثر اليونان والشرق على النصف الغربى من الإمبراطورية، وقد كان أثرًا عميقا ودائمًا، لأنه شمل الديانة المسيحية بين عناصره.

وثالثًا: أهمية السلم الرومانى الطويل فى نشر الثقافة، وفى تعويد الناس على فكرة مدنية واحدة مرتبطة بحكومة واحدة.

ورابعاً: نقل المدنية الهلينستية إلى المسلمين، ومن ثم فى نهاية الأمر إلى أوروبا الغربية.

وقبل تناولنا هذ الوسائل التى أثرت بها روما، يجدر بنا أن نلخص حوادث التاريخ السياسى تلخيصًا شديدًا.

فقد لبث الجزء الغربى من البحر الأبيض المتوسط بعيدًا عن غزوات

الإسكندر، وكانت السيادة فى هذا الجزء، فى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، لدولتين قويتين من الدول ذوات المدينة الواحدة، وهما قرطجانة وسرقصة، واستطاعت روما فى الحروب البونية الأولى والثانية (٤٦٢ ـ ٢٤١، ٢١٨ ـ ٢٠١) أن تغزو سرقصة وأن تجعل من قرطاجنة دولة لا خطر لها على الإطلاق: وحدث فى غضون القرن الثانى أن غزت روما الحكومات الملكية المقدونية. ولو أن مصر لبثت بعد ذلك أمدًا، دولة تابعة حتى موت كليوباترا (٣٠ ق. م). وتم غزو أسبانيا كحادثة عارضة أثناء الحرب مع هانيبال، وغزا قيصر فرنسا فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، ثم غزيت إنجلترا بعد ذلك بمائة عام تقريبا، وأصبحت حدود الإمبراطورية فى مهد مجدها، هى الراين والدانوب فى أوروبا، والفرات فى آسيا، والصحراء فى شمالى أفريقيا.

ولعل الاستعمار الرمانى قد بلغ كماله فى شمالى أفريقيا (وذلك أمر هام فى تاريخ المسيحية، لأن شمالى أفريقيا هو موطن القديس قبريان والقديس أوغسطين) فهنالك تحولت أراض فسيحة لم تكن تزرع قبل العصور الرومانية وبعدها، إلى بقاع خصيبة وقامت فيها مدن عامرة بسكانها؛ ولبثت الإمبراطورية الرومانية ثابتة الدعائم تنعم بالسلم أمدًا يزيد على مائتى عام، منذ تولى أوغسطس الحكم (٣٠ ق. م) إلى أن نزلت كوارث القرن الثالث.

وفى غضون تلك الفترة من الزمان، طرأت تطورات هامة على دستور الدولة الرومانية؛ فقد كانت روما فى أول الأمر دولة صغيرة ذات مدينة واحدة، ليست تختلف عن أمثالها من دول اليونان اختلافًا كبيرًا، خصوصا ما كان منها ـ مثل أسبرطة ـ غير معتمد على التجارة الخارجية، وحلت جمهورية أرستقراطية محل طائفة من الملوك يشبهون ملوك اليونان فى عصر هومر؛ ثم أخذت العناصر الديمقراطية تتسرب تدريجا، بينما بقيت العناصر الأرستقراطية على قوتها متمثلة فى مجلس الشيوخ؛ ونتج عن ذلك كله خيط قال عنه پانيتيوس لرواقى (الذى قام پلوليبيوس وشيشرون بنشر آرائه) إنه تآلف مثالى اجتمعت فيه عناصر الملكية والأرستقراطية والديمقراطية؛ لكن جاء الغزو الحربى فقلب هذا التوازن الذى لم تكن فيه عوامل الدوام؛ إذ ترتب على الغزو أن ازداد ثراء طبقة أعضاء

الشيوخ ازديادًا هائلا، كما ازداد ثراء «الفرسان» بدرجة أقل من ذلك قليلا،
و«الفرسان» اسم كان يطلق على الجزء الأعلى من الطبقة الوسطى، وتحولت
الشيوخ ازديادًا هائلاً كما ازداد ثراء «الفرسان» بدرجة أقل من ذلك قليلاً،
و«الفرسان» اسم كان يطلق على الجزء الأعلى من الطبقة الوسطى؛ وتحولت
الزراعة فى إيطاليا فبعد أن كانت فى أيدى مزارعين صغار يزرعون الغلال بكدح
أيديهم وأيدى عائلاتهم، أصبح الأمر ضيعات فصيحة تملكها الأرستقراطية
الرومانية، حيث يقوم العبيد بزراعة الكروم والزيتون؛ فكانت نتيجة هذا التحول،
أن أصبح مجلس الشيوخ مطلق السلطان فى حقيقة الأمر ثم استخدم هذا
السلطان المطلق فى غير حياء لزيادة الأفراد، دون اعتبار لمصالح الدولة أو رفاهية
أبنائها.

وقامت حركة ديمقراطية، بدأها الجرايشون **the Gracchi** فى النصف لثانى
من القرن الثانى قبل الميلاد، فانتهت إلى سلسلة من الحروب الأهلية، ثم أدت فى
الختام ـ كما حدث كثيرًا فى اليونان ـ إلى قيام حكومة من الطغاة؛ فإنه لما
يستوقف النظر أن نرى نفس الأطوار التى كانت تحدث فى اليونان فى نطاق
ضيق، تعود إلى الحدوث فى مثل هذا النطاق الفسيح؛ وجاء أوغسطس، وارث
يوليوس قيصر ومتبناه، فحكم من ٣٠ ق. م إلى ١٤ ميلادية، وقضى قضاء أخيرًا
على الحرب الأهلية، كما قضى (إذا استثنينا حالات قليلة) على حروب الغزو فى
الخارج. وتمتع العالم القديم بالسلم والزمن لأول مرة منذ بداية الحضارة
اليونانية.

كان النظام السياسى عند اليونان قد فسد بعاملين، الأول مطالبة كل مدينة
لنفسها بالسيادة المطلقة، والثانى ما نشأ بين الأغنياء والفقراء داخل كل مدينة
من صراع دامٍ مرير؛ أما العامل الأول فلم يعد بذى خطر على العالم بعد غزو
قرطاجنة والممالك الهلينستية، إذ لم يعد فى الإمكان مقاومة روما مقاومة ذات
خطر فعلى؛ وأما العامل الثانى فقد ظل قائمًا فقد كنت ترى إبان الحروب الأهلية
قائدًا يعلن نفسه حاميًا لمجلس الشيوخ، وآخر يعلن نفسه حاميًا للشعب، وكان
النصر فى مثل هذه الحالة يكتب للقائد الذى يجزل العطاء للجنود؛ ذلك أن

الجنود لم يكفهم أن يتقاضوا الرواتب وأن يستولوا على الغنائم المنهوبة فى الحرب، بل أرادوا كذلك أن يمنحوا هبات من الأراضى، وعلى ذلك كانت كل حرب أهلية تنتهى بطرد كثيرين من مُلاّك الأراضى الذين كانوا يعتبرون ـ بالاسم لا بالفعل ـ مستأجرين لتلك الأراضى من الدولة، كان هؤلاء يطردون طردًا مشروعًا من الوجهة الشكلية، ليحل محلهم أعوان القائد المنتصر؛ وكانت نفقات الحرب، وهى قائمة، تُدبر بقتل الأغنياء ومصادرة أملاكهم؛ ولم يكن من اليسير إزالة هذا النظام رغم فظاعته، حتى جاء أوغسطس آخر الأمر، وكم كانت دهشة الناس جميعًا إذ رأوه يظفر لنفسه بنصر شامل لم يدع فرصة لمنافس يتحداه بغية الحد من سلطانه.

ولما تبين العالم الرومانى أن عصر الحرب الأهلية قد زال، عرته الدهشة على نحو أشاع البشر فى الناس جميعًا، اللهم إلا حزبا صغيرًا من أعضاء الشيوخ؛ فإذا استثنيت هؤلاء، وجدت الناس جميعًا قد أحسوا بعبء قد انزاح عن صدورهم. حين رأوا روما قد استطاعت أخيرًا ـ فى عهد أوغسطس ـ أن تستكمل أسباب الاستقرار والنظام، التى لبث اليونان والمقدونيون يلتمسونها لأنفسهم فى غير طائل، والتى أخفقت روما قبل أوغسطس فى تحقيقها؛ ويقول «روستوفتسف Rostovtseff» إن روما الجمهورية لم تأت إلى اليونان «بشىء جديد، سوى الفقر والإفلاس وعرقلة كل نشاط سياسى ينهض به أصحاب بغير سند من روما[1]».

كان حكم أوغسطس عهدًا سعيدًا للإمبراطورية الرومانية؛ فقد نُظمت إدارة الأقاليم آخر الأمر على نحو يكفل مصالح السكان بعض الشىء، بعد أن كانت قائمة على أساس الاستغلال الخالص؛ لذلك لم يقتصر الأمر على تأليه أوغسطس رسميًا بعد موته، بل رفعه الناس فى كثير من مدن الأقاليم إلى مرتبة الآلهة مدفوعين إلى ذلك بشعورهم؛ وأثنى عليه الشعراء، ووجدت طبقة التجار أن انتشار السلم نافع لتجارتهم، بل إن مجلس الشيوخ نفسه ـ الذى التزم أوغسطس فى معاملته كل أساليب الاحترام الشكلية الظاهرية ـ لم يدع فرصة سانحة تمضى دون أن يخلع عليه أسباب التشريف والتكريم أشكالا وألوانا.

لكن رغم شعور العالم بالسعادة عندئذ، فقد فقدت الحياة شيئًا من لذة طعمها، مادامت الدعة قد باتت مفضلة على ركوب المخاطر؛ لقد كان لكل يونانى حر فى العصور الباكرة، فرصته فى المغامرة، وجاء فليب والإسكندر بمثابة الختام لهذه الحال، ولم يعد يستمتع بالحرية الفوضوية فى العهد الهلينى إلا أفراد الأسرة المالكة المقدونية؛ وهكذا فقد العالم اليونانى شبابه، وانقلب إما ساخرًا أو متدينًا؛ وضعف الأمل فى تحقيق المثل العليا فى نظم اجتماعية دنيوية، وبضعف هذا الأمل، فترت الحماسة فى صدور خيرة الناس؛ لقد كانت الجنة لسقراط مكانا يتيح له أن يمضى فى حواره، ثم رأى فيها فلاسفة العهد التالى لعهد الإسكندر شيئًا يختلف عن مقامهم هاهنا على الأرض اختلافا أكبر مما ظن سقراط.

وشهدت روما تطورًا كهذا فيما بعد، بصورة أخف وألطف؛ فإن روما لم تتعرض للغزو كما تعرضت له اليونان؛ بل هى على نقيض ذلك كانت تحركها حوافز الاستعمار الناجح؛ وكان الرومان أنفسهم هم المسئولين عن اضطراب النظام إبان الحروب الأهلية كلها؛ فلئن كان اليونان لم يظفروا بالسلم والنظام حين خضعوا للمقدونيين، فقد تحقق السلم والنظام لليونان والرومان معا حين خضعوا لأوغسطس؛ وكان أوغسطس رومانيا، خضع له معظم الرومان طواعية، لا مرغمين بتفوق سلطانه فحسب؛ أضف إلى ذلك أنه حاول جهده أن يخفى المعالم العسكرية التى صاحبت نشأة حكومته، وأن يقيم بناء تلك الحكومة على أساس من قوانين يصدرها مجلس الشيوخ، ولاشك فى أن مداهنة ذلك المجلس له كانت صادرة إلى حد كبير عن غير إخلاص، لكنك إذا استثنيت هذه الطبقة، لم تجد إنسانًا واحدًا كان يشعر بمعنى الإذلال فى استسلامه لأوغسطس.

إن الحالة النفسية التى سادت الرومان، كانت شبيهة بحالة شاب داعر من شبان فرنسا فى القرن التاسع عشر، قضى شطرًا كبيرًا من حياته فى مغامراته الغرامية، ثم قرّ لنظام الزواج يقيمه على العقل: وهى حالة نفسية يسودها الرضى، لكنها لا تؤدى إلى الابتكار؛ فأعلام الشعراء فى العصر الأوغسطسىّ كانوا قد تم تكوينهم فى أيام من ذلك العهد اضطرابًا؛ فـ «هوراس» قد فرّ فى

موقعة «فيلبى»، وانتزعت منه ومن «فرجيل» على السواء أراضيهما انتزاعا لينعم بها الجنود المنتصرون؛ وأراد أوغسطس أن يمكن للاستقرار، فأخذ يعمل بجد مشوب بشىء من عدم الإخلاص، لاستعادة التدين القديم، وبذلك أصبح بالضرورة أقرب إلى معاداة البحث الحر، وبدأ العالم الرومانى عهداً أصبحت فيه الحياة رتيبة، ولبثت كذلك فى ظل الأباطرة الذين جاءوا بعد ذلك

انغمس خلفاء أوغسطس الذين جاءوا بعده مباشرة، فى ضروب بشعة من القسوة إزاء رجال مجلس الشيوخ وإزاء كل من يمكن أن ينافسهم فى الحكم، وامتد شىء من سوء الحكم الذى اتسمت به تلك الفترة إلى الأقاليم، غير أن الأداة الحكومية التى أنشأها أوغسطس قد ظلت تعمل على صورة لا بأس بها بصفة عامة.

وبدأت فترة أزهى من تلك، حين تولى تراجان سنة ٩٨ ميلادية ودامت حتى موت أورليوس سنة ١٨٠ ميلادية؛ فحكومة الإمبراطور خلال هذه الفترة قد بلغت كل ما يمكن لأية حكومة مستبدة أن تبلغه من الكمال؛ أما القرن الثالث فهو على نقيض ذلك،، عهد نزلت به الكوارث الفادحة؛ فقد ظفر الجيش لنفسه بقوة أتاحت له أن يقيم الأباطرة ويخلعهم نظير هبات من المال، ولقاء وعد بأن يعيش رجاله حياة بغير حروب، فلم يعد قوة محاربة يحسب حسابها؛ ولما هاجم برابرة الشمال والشرق أراضى الرومان غزواً ونهبًا، كان الجيش عاجزًا عن الدفاع لاشتغاله بالمصالح الشخصية وبالمنازعات الأهلية؛ وانهار النظام المالى كله، بسبب اضمحلال الموارد اضمحلالا فظيعًا، وزيادة النفقات زيادة كبيرة، على حروب فاشلة وعلى الرشاوى تدفع لرجال الجيش؛ وأضيف إلى عامل الحروب عامل آخر، هو الوباء، فنقص عدد السكان بدرجة عظيمة؛ حتى لقد خيل للناس أن الإمبراطورية على وشك الانهيار.

لكن انهيار الإمبراطورية لم يقع بفضل رجلين عاملين، هما «ديوقليتيان» (٢٨٦ ـ ٣٠٥ ميلادية) و «فلسطين» الذى امتد حكمه الخالى من المنازعات، من ٣١٢ ميلادية إلى ٣٣٧؛ وقد شطر هذان الرجلان الإمبراطورية شطرين: شطرًا شرقيًا وشطرًا غربيًا، يقابلان على وجه التقريب قسمة البلاد بين اللغتين اليونانية

واللاتينية؛ وأقام قسطنطين عاصمة النصف الشرقى فى بيزنطة، وأسماها اسما جديداً هو القسطنطينية، وحدد يوقلتيان من سلطة الجيش حينا، بأن غير من مقوماته، فمنذ عهده أخذت تتألف القوات المحاربة التى كان لها فى الجيش أكبر من القوة، من برارة معظمهم من الألمان، وفتحت أمام هؤلاء الطرق لبلوغ أسمى مناصب القيادة كلها؛ ولا جدال فى أن هذه كانت خطوة خطيرة، جادت ثمرتها الطبيعية فى أوائل القرن الخامس، وذلك أن البرابرة قرروا فيما بينهم أن الأجدى عليهم أن يحاربوا لحساب أنفسهم لا من أجل سيد رومانى، غير أنها كانت خطوة موفقة حققت الأغراض المقصودة منها فترة زادت على قرن؛ وكذلك نجحت إصلاحات الإرادة التى أدخلها ديوقلتيان نجاحًا مؤقتًا؛ كما نجحت خطوته التى اتخذها إزاء الجيش نجاحًا مؤقتًا، ثم انتهت تلك الإصلاحات فى النهاية البعيدة - كما انتهى إجراؤه إزاء الجيش سواء بسواء - إلى كوارث؛ وذلك أن النظام الرومانى كان يبيح للمدن حكومات ذاتية محلية، ويترك موظفى تلك الحكومات المحلية يجمعون ما شاءوا من ضرائب، ولم يكن للسلطات الرئيسية المركزية فى هذا الصدد سوى أن تحدد لهم المجموع الكلى الذى يجوز لهم أن يجمعوه من كل مدينة على حدة؛ ولم يكن هذا النظام معيبًا من الناحية العملية فى عصور الازدهار، أما الآن وقد أصيبت الإمبراطورية بالإعياء، فقد أصبح الدخل المطلوب أكثر مما يمكن للمدن احتماله بغير عسر شديد، وكانت السلطات البلدية مسئولية شخصيًا عن الضرائب، ولذا كان رجالها يهربون فرارًا من الدفع؛ فكان ديوقلتيان يرغم المواطنين الأغنياء على قبول السلطات البلدية، وحرم الفرار بحكم القانون، وكذلك حركته دوافع شبيهة بهذه نحو تحويل سكان الريف إلى عبيد إقطاعيين، يرتبطون بالأرض ولا تجوز لهم الهجرة عنها؛ ثم جاء الأباطرة بعد ذلك فاحتفظوا بهذا النظام.

وأهم ما أدخله قسطنطين من تجديد هو اتخاذه المسيحية دينا للدولة، وقد كان ذلك فيما يظهر لأن نسبة كبيرة من الجنود كانت مسيحية[٢]، ونتيجة ذلك هى أنه لما دمر الجرمان الإمبراطورية الغربية إبان القرن الخامس، كان لها من حسن

السمعة ما دعاهم إلى اعتناق المسيحية، وبذلك تمكنوا من أن يحفظوا المدنية القديمة بمقدار ما كانت تلك المدنية متمثلة فى الكنيسة.

غير أن تطور النصف الشرقى من الإمبراطورية قد سار فى طريق مخالف لهذا؛ فالإمبراطورية الشرقية وإن تكن قد أخذت تنكمش فى مساحتها (إذا استثنينا الغزوات المؤقتة التى قام بها جستنيان فى القرن السادس) إلا أنها ظلت قائمة حتى سنة ١٤٥٣ ، وهى السنة التى غزا الأتراك فيها مدينة القسطنطينية؛ وانتشر الإسلام فى معظم الأقاليم التى كانت قبل ذلك رومانية، مما يقع فى الشرق، بالإضافة إلى إفريقيا وأسبانيا فى الغرب؛ وهنا اختلف العرب عن الجرمان فى أنهم رفضوا اعتناق المسيحية، ولو أنهم اصطنعوا مدنية أولئك الذين غزوا بلادهم، وكانت الإمبراطورية الشرقية يونانية لا لاتينية فى حضارتها؛ ولذلك كان العرب هم الذين احتفظوا بالأدب اليونانى وكل ما تخلّف من تراث اليونان،.وذلك فى الفترة الواقعة بين القرن السابع والقرن الحادى عشر، حين كانت المدنية اللاتينية تسود الجانب الغربى من الإمبراطورية؛ ومنذ القرن الحادى عشر فصاعدا، أخذ الغرب يستعيد شيئًا فشيئًا ـ بفضل العرب فى الأندلس أول الأمر ـ ما كان قد أضاعه من تراث اليونان.

وانتقل الآن إلى الطرق الأربعة التى أثرت بها الإمبراطورية الرومانية فى تاريخ الثقافة.

١ ـ الأثر المباشر لروما على الفكر اليونانى

يبدأ هذا الأثر المباشر فى القرن الثانى قبل الميلاد، على أيدى رجلين، هما المؤرخ بوليبيوس، والفيلسوف الرواقى پانيتيوس؛ وكانت الوقفة الطبيعية التى وقفها إزاء الرومان، وقفة امتزج فيها الازدراء والخوف؛ فقد أحس اليونانى أنه أرقى حضارة وإن يكن أضعف نفوذًا من الوجهة السياسية من زميله الرومانى: فلئن كان الرومان قد وفقوا فى السياسة، فذلك لا يدل إلا على أن السياسة مطلب وضيع؛ إن الرجل اليونانى من أهل القرن الثانى قبل الميلاد، كان بصفة عامة يتصف بالسعى وراء اللذة، وبحضور البديهة، وبالمهارة فى التجارة، وبعدم

الازدجار بزواجر الضمير فى أى شىء ؛ ومع ذلك فقد كان لا يزال بين اليونان رجال ذوى قدرة فلسفية؛ وقد استباح بعض هؤلاء لأنفسهم - خصوصًا فريق الشكاكين مثل كارنيدس - أن يضحوا بالنظرة الجادة فى سبيل إظهار المهارة؛ وبعضهم مثل الأبيقوريين وطائفة من الرواقيين، وقد انسحبوا انسحابًا تامًا فى حياة خاصة هادئة، لكن عددًا لا بأس به من هؤلاء الفلاسفة قد أدرك ببصيرة أنفذ من بصيرة أرسطو فى علاقته بالإسكندر، لأن عظمة روما ترجع إلى فضائل معينة كانت تعوز اليونان.

ولد المؤرخ پوليبيوس فى أركاديا حوالى سنة ٢٠٠ ق. م، وأُرسل إلى روما أسيرًا، وهناك حسن طالعه بأن ارتبطت أواصر الصداقة بينه وبين سيپيوالأصغر، وافقه فى كثير من حملاته الحربية؛ ولم يكن من المألوف أن يعرف اليونانى اللغة اللاتينية، ولو أن معظم الرومان المثقفين كانوا يعرفون اليونانية؛ ومع ذلك فقد أدت ظروف پوليبيوس إلى أن يجيد اللاتينية إجادة تامة؛ وكتب تاريخ الحروب البونية لينفع به اليونان، تلك الحروب التى مكنت لروما أن تسيطر على العالم كله؛ نعم إن إعجابه بالدستور الرومانى جاد متأخرًا عن أوانه المناسب، إلا أن ذلك الدستور قد لبث حتى عهد پوليبيوس أفضل فى ثباته وكفايته من الدساتير المتغيرة تغيرًا لا ينقطع فى معظم المدن اليونانية، وطبيعى أن يقرأ الرومان ما كتبه پوليبيوس من تاريخ، فيستمتعوا به؛ لكننا لا نستطيع أن نقطع بمثل هذا القول بالنسبة لليونان.

وأما پانيتيوس الرواقى فقد أسلفنا الحديث عنه فى الفصل السابق، وكان صديقًا لـ «پوليبيوس» كما كان - مثل پوليبيوس - فى حمى سيپيو الأصغر؛ وقد كثر تردده على روما إبان حياة سيپيو لكنه بعد موت سيپيو أقام فى أثينا رئيسًا للمدرسة الرواقية؛ وكان لايزال فى روما، ما لم يعد له وجود فى أثينا، وأعنى به الأمل الذى يصاحب سنوح الفرصة للنشاط السياسى؛ ولذلك ترى تعاليم پانيتيوس أكثر اصطباغا بالسياسة وأبعد شبها بتعاليم الكلبيين، من آراء الرواقيين الأولين؛ ويجوز أن يكون الإعجاب الذى أحسه الرومان المثقفون نحو أفلاطون، قد حمله على ترك التزمت وضيق الأفق اللذين اتصف بهما أسلافه من

الرواقيين، وقد صب هو وخلفه بوزيدونيوس المذهب الرواقى فى قالب أوسع أفقا، فجعله أقرب جدًا إلى قلوب الطائفة الجادة من الرمان.

وأقام أبكتاتوس اليونانى معظم حياته فى روما فى عهد تالٍ لعهد بانيتيوس، فاستمد من روما معظم الأمثلة التى ساقها توضيحًا لآرائه؛ وهو ما ينفك يوصى الرجل الحكيم بألا يرتجف خوفًا فى حضرة الإمبراطور؛ وإنا لنعلم كم أثر أبكتاتوس فى مرقص أورليوس، على حين يشق علينا أن نتعقب له أثرًا فى اليونان لقد وازن بلوتارك (حوالى ٤٦ ميلادية ـ ١٢٠) فى كتابه «تراجم لمشاهير اليونان والرومان» بين أشهر الرجال فى البلدين، فقد أنفق شطرًا كبيرًا من عمره فى روما، وأصاب تكريمًا عند الإمبراطورين «هارديان» و «تراجان»؛ وكتب بالإضافة إلى كتاب « التراجم» كتبًا كثيرة فى الفلسفة والدين والتاريخ الطبيعى والأخلاق؛ وواضح أنه أراد بكتابه «تراجم» أن يقرب ما بين اليونان وروما فى أذهان الناس.

وإذا استثنينا أمثال هؤلاء الرجال الأفذاذ، ألفينا روما على وجه الجملة قد فعلت فعل الآفة الفتاكة بجزء الإمبراطورية الذى يتكلم اليونانية، فقد تدهور فيها الفكر والفن على السواء؛ على أن الحياة قد ظلت حتى ختام القرن الثانى بعد الميلاد ممتعة هينة بالنسبة للأثرياء، إذ لم يكن ثمة ما يحفز على الإجهاد فى العمل، ولا كان هناك من الفرص السانحة للعمل العظيم إلا النادر القليل؛ ولبثت مدارس الفلسفة المعترف بها ـ الأكاديمية والمشاءون والأبيقوريون والرواقيون ـ لبثت قائمة حتى جاء جستنيان فأغلقها؛ وعلى كل حال فلم تبد أية مدرسة منها شيئًا من الحيوية إبان الفترة التى تلت مرقص أورليوس، اللهم إلا المدرسة الأفلاطونية الحديثة فى القرن الثالث الميلادى، وسنتناولها بالبحث فى الفصل التالى؛ ولم يكن هؤلاء الرجال الأفذاذ أنفسهم قد تأثروا بروما فى شىء على الإطلاق تقريبًا، وهكذا أخذ شطرا الإمبراطورية اللاتينى واليونانى يبعدان أحدهما عن الآخر شيئًا فشيئًا، فندر العلم اليونانى فى الغرب، ولم يكن للاتينية وجود فى الشرق ـ بعد قسطنطين ـ إلا فى القانون والجيش.

أثر اليونان والشرق فى روما

هاهنا أمران مختلفان جد الاختلاف ينتظران البحث؛ الأول: أثر الأدب الهلينى والفن الهلينى والفلسفة الهلينية فى الطبقة الممتازة فى ثقافتها من بين الرومان؛ والثانى: انتشار الديانات اللاهلينية والخرافات اللاهلينية فى أرجاء العالم الغربى.

(١) لما اتصل الرومان باليونان أول الأمر، أحسوا بأنهم بالنسبة إلى هؤلاء اليونان همج غلاظ، فقد كان اليونان يفضلونهم فى نواح كثيرة بدرجة لا تكاد تقع تحت الحصر والتقدير: يفضلونهم فى الصناعة وفى فن الزراعة، يفضلونهم فى أنواع المعرفة اللازمة للموظف الممتاز، يفضلونهم فى الحديث وفى فن التمتع بالحياة؛ يفضلونهم فى الفن والأدب والفلسفة؛ ولم يكن الرومان يسبقون اليونان إلا فى الفنون الحربية والتماسك الاجتماعى؛ فالعلاقة بين الرومان واليونان كانت شبيهة بالعلاقة بين البروسيين والفرنسيين فى سنة ١٨١٤ وسنة ١٨١٥ ؛ غير أن هذه العلاقة الأخيرة كانت مؤقتة، على حين دامت العلاقة الأولى أمدًا طويلا؛ فبعد الحروب اليونانية، حمل الشباب الرومانى إعجابا باليونان، فتعلموا اللغة اليونانية، وقلدوا العمارة اليونانية، واستخدموا نحاتين من اليونان وجعلوا آلهة الرومان هى نفسها آلهة اليونان؛ وانتحلوا للرومان أصلا طرواديا، ليربطوا العلاقة بينهم وبين الأساطير الهومرية؛ واصطنع الشعراء اللاتينيون بحور الشعر اليونانى، واستعار الفلاسفة اللاتينيون نظريات يونانية؛ وهكذا لبثت روما معتمدة كل الاعتماد من الناحية الثقافية على اليونان؛ فلم يبتكر الرومان فى الفن قوالب خاصة بهم، ولا أقاموا فى الفلسفة نظريات من إبداعهم، ولا كشفوا فى العلم عن شئ جديد؛ نعم إنهم قد مهدوا طرقا جيدة، وشرعوا قوانين متسقة أجزاؤها، وأعدوا جيوشا قديرة على القتال، أما فيما عدا ذلك فقد أداروا أبصارهم نحو اليونان.

وكان من أثر اصطباغ روما بالصبغة الهلينية أن لانَتْ الأخلاق فيها بعض الشىء، مما أثار المقت فى نفس كاتو الأكبر؛ فقد ظل الرومان حتى الحروب البونية شعبًا رعويًا، له فضائل المزارعين ورذائلهم: فكانوا قوما فيهم صرامة وجد

وغلظة وعناد وبلادة ذهن؛ وكانت حياة الأسرة عندهم ثابتة الأركان راسخة البناء، تقوم على أساس السلطة الأبوية، بحيث خضع النساء والناشئة خضوعًا تاما لسلطة الوالد؛ لكن هذا كله قد تغير حين أخذت الثروة فجأة تتدفق فى البلاد، فاختفت المزارع الصغيرة ليحل محلها تدريجا ضيعات فسيحة كان العبيد يستخدمون فى فلاحتها على أسس علمية جديدة فى فن الزراعة؛ ونشأت طبقة كبرى من التجار، وأثرى عدد كبير من الرجال بما نهبوا من غنائم، كما حدث فى القرن الثامن عشر فى إنجلترا لمن أثروا فى الهند، وتحرر النساء وتحللن حلقا بعد أن كن أمهات فضليات، وشاع الطلاق، ولم يعد الأغنياء ينجبون الأطفال؛ وشجع اليونان الذين كانوا من قبل ذلك بقرون عدة، قد اجتازوا مراحل شبيهة بهذه، شجعوا الرومان بنوع الحياة التى كان اليونان أنفسهم يحيونها،على ما يسميه المؤرخون بانحلال الأخلاق، لكن الرومانى من أوساط الناس، لم يتردد حتى فى أشد العصور انحلالا خلقيا فى تاريخ الإمبراطورية فى عقيدته بأن روما مازالت قوامة على معيار خلقى صاف من الشوائب، إزاء فساد اليونان الذى يؤدى إلى الانهيار.

وأخذ أثر اليونان الثقافى فى الإمبراطورية الغربية يتناقص تناقصا سريعا منذ القرن الثالث الميلادى فصاعدًا، وأهم سبب لذلك هو أن الثقافة بصفة عامة أخذت فى الانهيار؛ ولانهيارها أسباب عدة، غير إنه لابد من ذكر أحد هذه الأسباب بصفة خاصة؛ فقد أصبحت الحكومة فى الإمبراطورية الغربية وهى فى أخريات أيامها، طغيانا عسكريا سافرًا لا يتستر بما كان يتستر به فى الأيام السابقة من قناع، وكان الجيش عادة يختار قائدًا حربيًا ناجحا ليكون هو الإمبراطور؛ لكن الجيش ـ حتى فى أعلى صفوفه ـ لم يعد قوامه رجالا من الرومان المثقفين، بل كان قوامه أنصاف الهمج من أقاليم الحدود، ولم يكن لهؤلاء الجنود الغلاظ ميل إلى الثقافة، ولم ينظروا إلى المواطنين المتمدينين إلا على أنهم مصادر دخل؛ فمن ناحية أصيب الأشخاص الأفراد بدرجة من الفقر لم تعد تتيح لهم أن يعينوا فى ميدان التعليم إعانة ذات خطر، ومن ناحية أخرى نظرت الدولة إلى التعليم على أنه شىء لا ضرورة له، وترتب على ذلك أنه لم يعد فى الغرب من

القادرين على مطالعة الكتب اليونانية إلا أفراد قلائل أصابوا من التعليم حظا نادرًا.

(٢) وعلى نقيض ذلك الديانة والخرافة غير الهلينيتين، فهاتان قد أخذتا على مر الزمن تكتسبان رسوخًا فى الغرب جعل يتزايد مع الأيام؛ ولقد أسلفنا فيما مضى كيف كانت غزوات الإسكندر عاملا على إدخال العالم اليونانى فى معتقدات البابليين والفرس والمصريين؛ وشبيه بهذا ما فعلته الغزوات الرومانية؛ إذ جعلت العالم الغربى ملما بهذه الآراء والمذاهب اليونانية، كما جعلته ملما كذلك بتعاليم اليهود والمسيحيين؛ وسأتناول بالبحث ما يخص اليهود والمسيحيين فى مرحلة أخرى من الكتاب، أما هاهنا فسأقصر نفسى ما استطعت على الخرافات الوثنية[٢].

كان لكل مذهب دينى ولكل نبى من يمثله فى روما، بل استطاع كل مذهب دينى وكل نبى أن يظفر حينا بالخطوة فى أعلى دوائر الحكومة؛ ويقص علينا «لوسيان» الذى يمثل التشكك العاقل فى وجه ما ساد عصره من سذاجة فى التصديق، يقصّ علينا قصة ممتعة، يُجمع الرأى على صحتها على وجه الإجمال، وهى قصة عن نبى وصانع للمعجزات يدعى «اسكندر الپافلاجونى» فقد كان فى مقدور هذا الرجل أن يبرئ المرضى وينبئ بالمستقبل، على إنه كان أحيانا ينحرف عن هذا الطريق من حياته إلى السكب عن طريق «التشنيع» على الناس؛ وبلغت شهرته مسامع مرقص أورليوس الذى كان يقاتل عندئذ طوائف «الماركومانى» على الدانوب؛ واستشاره الإمبراطور فى طريقة انتصاره فى الحرب، فأجابه بأنه لو قذف بأسدين فى نهر الدانوب، نتج عن ذلك نصر عظيم؛ فاتبع ما نصحه به الشيخ العارف، لكن طوائف «الماركونى» هى التى كسبت النصر؛ وعلى الرغم من هذه العثرة، فقد أخذت شهرة اسكندر فى الاتساع؛ وحدث لرجل من أعلام الرومان، بلغ مرتبة القنصلية وهو «روتيليانوس» ان استشاره فى موضوعات كثيرة، ثم التمس مشورته آخر الأمر فى اختياره لزوجته؛ وكان اسكندر ـ مثل انديميون (فى الأساطير) له الخطوة عند القمر بما مكنه من الزواج منه (القمر فى الإنجليزية مؤنث)، وعن طريق زواجه ذاك نسل ابنه، فكانت هذه الابنة هى التى

أوحيت بها لـ «روتيليانوس» على لسان الغيب الناطق فى شخص اسكندر، «فلم يتردد روتيليانوس الذى كان قد بلغ الستين من عمره فى تنفيذ الإرشاد الإلهى، واحتفل بالزواج احتفالا ذبح فيه مئات من الماشية تكريمًا لحماته السماوية (القمر)»[٤].

وأهم من سيرة «اسكندر البافلاجونى» فى هذا الصدد، حُكم الإمبراطور «الإجابالوس» أو «هليوجابالوس» (٢١٨ ـ ٢٢ ميلادية)الذى كان كاهنا سوريا للشمس، إلى أن اختاره الجيش لمنصب الإمبراطور؛ فقد سبقته صورته التى أرسلها هدية إلى مجلس الشيوخ، إذ هو فى طريق سفره البطىء من سوريا إلى روما، «وكانت الصورة تمثله وهو فى أرديته الكهنوتية، وهى من الحرير والذهب، تنساب فضفاضة كما كانت العادة عند الميديين والفينيقيين، وكان يغطى رأسه تاج رفيع من تيجان قدماء الفرس، وكانت «ياقاته الكثيرة التى تطوق معصمه، تزدان بالجواهر التى لا تقدر بثمن، وكان حاجباه مصبوغين بلون أسود، وخداه مطليين بطلاء صناعى من الأحمر والأبيض؛ فتنفس أعضاء الشيوخ الصعداء، واعترفوا على رصانتهم بأنهم قد رضخوا أمدًا طويلا لطغيان عابث من أبناء وطنهم، وها هى ذا روما تخضع آخر الأمر إلى طغيان شرقى بما فيه من ترف مخنث[٥]» ولما وجد هذا الكاهن تأييدًا من جانب كبير من الجيش، مضى فى حماسة جنونية يدخل فى روما طقوس الشرق الدينية؛ فاسمه هو نفسه اسم إله الشمس الذى يعبده الناس فى إميسا، حيث كان من قبل كبيرًا للكهنة؛ وادركت أمه أو جدته ـ وهى عندئذ الحاكمة الحقيقية ـ أنه قد أسرف فى تصرفه إسرافا جاوز به الحدود؛ فخلعته لتُولى مكانَه ابن أخيها اسكندر (٢٢٢ ـ ٣٥) الذى كان أكثر منه اعتدالا فى استهتاره الشرقى ولقد تمثل فى معبده امتزاجُ العقائد الذى كان جائزًا فى عهده، إذ قام فى معبده ذاك تماثيل لإبراهيم وأورفيوس، وأبولونيوس التيانى، والمسيح.

وكانت ديانة «مِثْراس» ـ وهى من أصل فارسى ـ منافسًا قويًا للمسيحية، خصوصًا فى الشطر الثانى من القرن الثالث الميلادى؛ حين أحس الأباطرة الذين كانوا يحاولون محاولة اليأس أن يمكسوا بزمام الجيش، إن الدين ربما أعانهم

على الاستقرار الذى هم بحاجة شديدة إليه؛ ولابد لهذا الدين المنشود أن يكون من الديانات الجديدة، لأن الجنود كانوا يؤثرونها على غيرها؛ وهاهى ذى ديانة «مثراس» التى جاءت وافدة إلى روما، كان فيها كثير من العناصر التى تحببها إلى نفوس العسكريين؛ و«مثراس» هذا إله للشمس، لكنه لم يكن مخنثًا بقدر ما كان زميله السورى؛ فهو إله انصرف بعنايته إلى الحرب العظمى القائمة بين الخير والشر، وهى حرب كانت جزءًا من العقيدة الفارسية منذ زرادشت، وينشر «روستوفتسف[٦]» صورة لنقش بارز يمثل شعائر عبادته، وقد وُجد فى معبد تحت الأرض فى «هدر نهايم» فى ألمانيا؛ وهو يدل على أن أتباع هذا الإله لابد قد كانوا كثيرين بين الجنود، لا فى الشرق وحده، بل فى الغرب كذلك.

ونجح قسطنطين نجاحًا سياسيًا فى اصطناعه للمسيحية، على حين أخفقت المحاولات السابقة فى إدخال دين جديد؛ على أن تلك المحاولات السابقة كانت شبيهة جدًا بمحاولة قسطنطين فى إدخال المسيحية، وذلك من وجهة النظر الحكومية؛ فكلها على السواء محاولات تستمد الأمل فى نجاحها مما كان يعانيه العالم الرومانى من شقاء وإعياء؛ وكانت الديانات التقليدية الشائعة فى اليونان وروما تلائم رجالا انصرفوا باهتمامهم نحو هذه الحياة الدنيا، وعقدوا آمالهم على السعادة فوق الأرض؛ أما آسيا التى كانت قد خبرت اليأس أكثر مما خبرته اليونان وروما؛ فقد طورت فى عصورها القديمة ألوانا من العلاج الناجح لهذا اليأس فى الحياة، اتخذت لديها صور الآمال يعقدها الناس على حياة آخرة؛ وأفعل هذه المسكنات العلاجية التى اصطنعتها آسيا لبث العزاء فى النفوس، هى المسيحية، غير أن المسيحية حى استطاعت أن تصبح دين الدولة، كانت قد تشربت كثيرًا من اليونان، ونقلت هذا الذى أخذته عن اليونان، فضلا عن العنصر اليهودى الذى فيها، إلى العصور التلية فى الغرب.

٣ . توحيد الحكومة والثقافة:

لئن كنا قد احتفظنا بآثار ما أنتجه العصر العظيم فى اليونان، فلم نفقدها كما فقدنا آثار ما أنتجه العصر المينوى، فإنما نحن مدينون فى ذلك للإسكندر أولا، ثم لروما؛ فلو قد شاءت الأيام أن يقوم رجل مثل جنكيزخان فى القرن

الخامس قبل الميلاد، لجاز أن يمحو كل ما يحويه العالم الهلينى من روائع؛ ولو قد كان لأجزرسيس من الكفاءة أكثر مما كان له بقدر ضئيل، لأمكن أن يهبط بالحضارة اليونانية هبوطًا شديدًا جدًا عما أصبحت عليه تلك الحضارة بعد طرده، فانظر إلى الفترة الواقعة بين أسخيلوس وأفلاطون، تجد كل ما تم أداؤه فى تلك الفترة، إنما تم على أيدى فئة قليلة من سكان طائفة صغيرة من المدن التجارية؛ وقد دل المستقبل على أن تلك المدن لم يكن لها قدرة كبيرة على مناهضة الغزو الأجنبى، لكن شاء الحظ الجميل بضربة من ضرباته النادرة، أن يكون غزاة تلك المدن من مقدونيين ورومان، أنصارًا للروح الهلينية، فلم يقوضوا ما قد غزوه، كما كان يجوز لأجزرسيس أو قرطاجنة أن يصنعا؛ فإذا رأينا أنفسنا الآن على علم بما أنتجه اليونان من فن وأدب وفلسفة وعلم، فذلك راجع إلى الاستقرار الذى أدخله الغزاة الغربيون، الذين كان لهم من سلامة الذوق ما جعلهم يعجبون بحضارة حكموها لكنهم بذلوا جهدهم فى الاحتفاظ بكيانها.

لقد كان الإسكندر والرومان فى بعض النواحى السياسية والأخلاقية، من الأسباب التى أدت إلى فلسفة أفضل من أية فلسفة مما أخذ به اليونان فى أيام حريتهم؛ فالرواقيون - كما رأينا - قد آمنوا برخاء بنى الإنسان، ولم يقصروا عطفهم على اليونان وحدهم، وكان من نتائج طول الأمد بسيادة روما أن تعود الناس كرة قيام حضارة واحدة فى ظل حكومة واحدة؛ فنحن اليوم نعلم أن قد كانت هنالك أجزاء هامة من العالم لم تكن خاضعة لروما - خصوصًا الهند والصين؛ ولكن الرومان ظنوا أنه لم يكن خارج حدود الإمبراطورية سوى قبائل من الهمج المغمورين، الذين يمكن غزوهم فى أى وقت يتبين فيه أن غزوهم يستحق بذل الجهد فى تحقيقه؛ فالإمبراطورية فى رأى الرومان كانت تشمل العالم كله، من وجهة النظر الجوهرية والنظرية؛ ثم انتقلت هذه الفكرة إلى «الكنيسة» التى كانت «كاثوليكية» على الرغم من وجود البوذيين والكونفوشوسيين ثم المسلمين فيما بعد: فشمول تشريع واحد فى أرجاء الأرض كلها، مبدأ أخذته «الكنيسة» من الرواقيين المتأخرين، وإنما صادف هذا المبدأ ما صادف من قبول، بسبب ما كان للإمبراطورية الرومانية من عالمية ظاهرة؛ فكانت «الكنيسة» و«الإمبراطورية

الرومانية المقدسة» خلال العصور الوسطى كلها، بعد عصر شرلمان، يشملان العالم كله، من الوجهة النظرية، على الرغم من أن كل إنسان كان يعلم أنهما لم يكونا كذلك فى الواقع؛ ومنذ حققت روما للناس على وجه التقريب فكرة قيام أسرة إنسانية واحدة، وديانة كاثوليكية واحدة، وثقافة عالمية واحدة، ودولة واحدة تشمل الأرض كلها، مازالت تلك الفكرة تعاود الرءوس حتى اليوم.

ولعبت روما دورًا غاية فى الأهمية، لتوسيع نطاق المدنية على سطح الأرض؛ فقد انتقلت المدنية إلى شمال إيطاليا وأسبانيا وفرنسا وبعض أجزاء من ألمانيا الغربية؛ بفضل غزو هذه الأراضى عنوة على أيدى فيالق من الرومان؛ ثم برهنت هذه المناطق كلها على أنها لا تقل عن روما نفسها قدرة على استيعاب مستوى عالٍ من الثقافة؛ فقد أنجبت بلاد الغال فى أخريات أيام الإمبراطورية الغربية؛ رجالاً كانوا على الأقل مساوين لمعاصريهم فى المناطق التى كانت فيها المدنية أقدم عهدًا منها فى بلاد الغال؛ وإذا كان البرابرة قد أحدثوا على الأرض خسوفًا مؤقتًا، لا ظلاما دائمًا، فذلك راجع إلى نشر الثقافة على يدى روما؛ وربما قال قائل إن نوع المدنية لم يكن قط من السمو بحيث كانت مدنية أثينا فى عصر بركليز؛ لكننا ما دمنا نعيش على أرض تجتاحها الحروب وينتابها الدمار، فالكمية فى نهاية الأمر تكاد تكون لها أهمية الكيفية؛ والكمية هاهنا كانت ترجع إلى روما.

٤ - المسلمون باعتبارهم وسائل لنقل الثقافة الهلينية:

حدث فى القرن السابع أن غزا أتباع «النبى» سوريا ومصر وشمالى أفريقيا، ثم غزوا إسبانيا فى القرن التالى؛ وكانت انتصاراتهم تلك هينة والحرب يسيرة؛ وربما لو استثنينا الأعوام القلائل الأولى، استطعنا أن نقول إنهم لم يكونوا ذوى تعصب دينى، فلم يكن المسيحيون أو اليهود يؤذون ماداموا يدفعون الجزية، وسرعان ما نقل العرب لأنفسهم مدينة الإمبراطورية الشرقية، لكنهم صبغوها بالأمل الذى يصاحب سياسة صاعدة السعود، بعد أن كانت مصطبغة فى الإمبراطورية الشرقية بيأس قومٍ فى طريق التدهور؛ وكان علماؤهم يقرأون اليونانية ويكتبون عليها الشروح، وإن شهرة أرسطو لترجع فى معظمها إليهم، بعد أن كان يندر ذكره فى العصر القديم، ولا يعتبر فى منزلة واحدة مع أفلاطون.

ومن المفيد أن ننظر فى بعض الألفاظ التى أخذناها من اللغة العربية، مثل: الجبر، الكحول، والكيمياء، والأنبيق، والقلوى، وسمت السموت، والأوج فلو استثنينا كلمة «الكحول» ـ التى لم تكن تعنى عندهم الشراب المسكر، بل مادة تستعمل فى الكيمياء ـ رأينا فى هذه الألفاظ صورة جيدة لبعض ما نحن مدينون به إلى الغرب؛ فالجبر من ابتكار يونانى الإسكندرية، لكن المسلمين تقدموا به شوطا؛ وأما ألفاظ «الكيمياء» و«الإنبيق» و «القلوى» فألفاظ مرتبطة بمحاولاتهم أن يحولوا المعادن الخسيسة ذهبًا، وهى محاولات أخذها العرب عن اليونان، واعتمدوا فى القيام بها على الفلاسفة اليونان[٧]. ولفظت «سمت السموت» و «الأوج» كلمتان فلكيتان، كانتا نافعتين للعرب بصفة خاصة فيما يتعلق بالتنجيم.

على أن مثل هذه الدراسة اللفظية قمينة أن تخفى ما نحن مدينون به للعرب فى علمنا بالفلسفة اليونانية، لأن الغربيين حين تناولوا تلك الفلسفة بالدراسة فى أوروبا من جديد، أخذوا المصطلحات الفنية اللازمة لها من اليونان أو اللاتينية؛ وكان العرب من ميدان الفلسفة شراحا أقدر منهم مفكرين أصيلين؛ وأهميتهم لنا قائمة على كونهم هم ـ لا المسيحيين ـ الذين كانوا ورثة مباشرين لتلك الجوانب من التراث اليونانى، التى لم تكن موجودة إلا فى الإمبراطورية الشرقية؛ ولقد عرف الغرب أرسطو عن طريق اتصاله بالمسلمين فى أسبانيا، ثم اتصاله بهم بدرجة أقل فى صقلية؛ وهذا الاتصال نفسه هو الذى أحاط الغرب علما كذلك بالأعداد العربية وبالجبر والكيمياء؛ هذا الاتصال هو الذى كان الخطوة الأولى فى إحياء العلوم إبان القرن الحادى عشر، ذلك الإحياء الذى انتهى إلى الفلسفة الإسكولائية، ولم يحدث إلا فى عهد متأخر، أعنى من القرن الثالث عشر فصاعدا، أن تمكن الناس بفضل دراستهم لليونانية أن يقصدوا مباشرة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الكتاب اليونان الأقدمين، فإذا لم يكن العرب قد احتفظوا بالتراث لجاز ألا يتنبه رجال النهضة إلى أهمية ما يمكن استفادته من إحياء العلوم القديمة.

الهوامش

(١) تاريخ العالم القديم، ج٢، ص ٢٥٥ .

(٢) انظر روستوفتسف «تاريخ العالم القديم» جـ٢، ص ٢٣٢ .

(٣) انظر «كيومونتCumont» فى كتاب الديانات الشرقية فى الوثنية الرومانية».

(٤) انظر Benn فى كتابه «الفلاسفة اليونان» جـ٢، ص ٢٢٦.

(٥) جِبُنْGibbon فصل ٦ .

(٦) «تاريخ العالم القديم» جـ٢، ص ٣٤٣ .

(٧) انظر كتاب «الكيمياء وليد الفلسفة اليونانية» لمؤلفهArtthur John Hopkins طبعة كولمبيا ١٩٣٤.

الفصل الثلاثون

أفلوطين

كان أفلوطين (٢٠٤ ـ ٧٠ ميلادية) وهو مؤسس الأفلاطونية الجديدة؛ آخر الفلاسفة الأعلام فى العصر القديم؛ وحياته تكاد تطابق فى بدايتها ونهايتها فترة من أنكب الفترات فى التاريخ الرومانى؛ فقد أدرك الجيش قوته قبيل مولد أفلوطين، واتخذ لنفسه حق انتخاب الأباطرة لقاء مكافآت مالية. وكان يغتال هؤلاء الأباطرة لتسنح له فرصة جديدة يبيع فيها عرش الإمبراطورية؛ فلما انصرف الجنود إلى هذه المشاغل، لم يعودوا صالحين للدفاع عن الحدود، فمهد ذلك طريقا للغزوات القوية الألمانية من الشمال، والفارسية من الشرق، أن تتوغل فى البلاد؛ وتعاونت الحروب والأوبئة على تقليل سكن الإمبراطورية بما يقرب من الثلث؛ وفئ الوقت نفسه عملت زيادة الضرائب واضمحلال الموارد على خراب البلاد خرابًا ماليًا، حتى فى تلك الأقاليم التى ظلت بمنجاة من توغل القوات المعادية؛ وكانت الضربة أشد ما تكون فى المدن التى كانت حملة للثقافة؛ ولاذ بالفرار أفراد ذوو شأن من أبناء البلاد، لاذوا بالفرار جماعات جماعات هربًا من جباة لضرائب؛ ولم يعد النظام إلى البلاد إلا بعد موت أفلوطين، إذ أنقذت الإمبراطورية مؤقتًا بفضل الإجراءات العنيفة التى اتخذها «ديوقتيان» و «قنسطنطين».

ولست تجد ذكرًا لهذا كله فى مؤلفات أفلوطين، إذ تنحى عن مشاهد الخراب والبؤس فى دنيا الواقع، ليتأمل بفكره عالمًا آخر خالدًا، قوامه الخير والجمال؛ فكان فى ذلك متفقًا أتم اتفاق مع كل أصحاب التفكير الجادّ من أهل عصره؛ فدنيا الحياة العملية قد تبدّت لهم جميعا - المسيحيين منهم والوثنيين على السواء - خلوًا من الأمل؛ ولم يروا عالما جديرًا بالولاء إلا العالم الاخر؛ والعالم الآخر عند المسيحى هو مملكة السماء التى يمكن الاستمتاع بنعيمها بعد الموت؛ وهو عند الأفلاطونى عالم المثل الأزلى الأبدى، فذلك عنده هو العالم الحقيقى بالقياس إلى عالم الظواهر الوهمى؛ وجاء رجال اللاهوت من المسيحيين وجمعوا هذه لوجهات من النظر؛ وأضافوا إليها كثيرًا من فلسفة أفلوطين؛ وقد أكد بحق «العميد إنجْ» فى كتابه النفيس عن أفلوطين، ماتدين به المسيحية له، فهو يقول: «إن الأفلاطونية جزء من البناء الحيوى للاهوت المسيحى، فلن تجد فلسفة أخرى - فى رأيى - تستطيع أن تقترن بذلك اللاهوت دون أن يحدث بينهما تعارض» وهو يقول «إنه يستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلاطونية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقًا» وهو يذكر لنا أن القديس أوغسطين يتحدث عن فلسفة أفلاطون فيصفها بقوله إنها « أصفى وأشرق ما فى الفلسفة كلها» ويصف أفلوطين بقوله إنه رجل «عاش أفلاطون فى شخصه حياة ثانية» ولو قد عاش أكثر قليلا مما عاش، لأمكنه أن «يغير كلمات قليلة وعبارات قليلة فيصبح مسيحيا» وفى رأى «العميد إنج» أن «القديس توما الأكوينى اقرب إلى أفلوطين منه إلى أرسطو الحقيقى».

ولذلك كانت لأفلوطين أهمية تاريخية، باعتباره عاملا من العوامل التى شكلت مسيحية العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكى؛ فالمؤرخ إذا ما تحدث عن المسيحية، وجب أن يكون من الحرص بحيث يضع فى اعتباره ما طرأ على المسيحية من تغيرات شديدة جدًا، ومختلف الصور التى قد تتخذها حتى فى العصر الواحد؛ فمسيحية الأناجيل الأولى تكاد تخلو من الميتافيزيقا؛ ومسيحية أمريكا الحديثة هى من هذه الناحية شبيهة بالمسيحية البدائية؛ والفكر والشعور والشعبيان فى الولايات المتحدة لا يسيغان الأفلاطونية، إذ معظم المسيحيين

الأمريكان أشد اهتمامًا بالواجبات اللازمة هاهنا على هذه الأرض، وبالتقدم الاجتماعى فى دنيا الحياة اليومية، منهم بالآمال فى عالم آخر، مما يلجأ إليه الإنسان للتسرية عن نفسه بالعزاء،حين يكون كل ما فى الأمر باعثًا على اليأس، ولست هنا أقصد بالتغير الذى يطرأ على أصول الدين الجامدة، بل أريد التغير بمعنى الاختلاف فى نقطة التركيز وموضع الاهتمام؛ فما لهم يفهم المسيحى فى العصر الحديث كم كان هذا الاختلاف شديدًا، سيتعذر عليه أن يفهم مسيحية العصور الماضية؛ ومادامت دراستنا فى هذا الكتاب دراسة تاريخية، فنحن معنّيون بعقائد الماضى التى كان لها أثر فى العصور التالية؛ وفى هذا الصدد يستحيل علينا أن نختلف مع «العميد إنْج» فيما يقوله عن تأثير أفلاطون وأفلوطين.

ومع ذلك فأهمية أفلوطين لا تقتصر على الناحية التاريخية، بل هو كذلك هام لأنه يمثل لونًا من النظر الفلسفى على نحو يفضل فيه أى فيلسوف آخر؛ فنحن نحكم على البناء الفلسفى المعين بالأهمية لأسباب مختلفة كثيرة، أولها وأبرزها وضوحًا هو أننا نظن به الصدق؛ لست تجد كثيرين من بين الباحثين فى الفلسفة فى الوقت الحاضر يظنون الصدق بفلسفة أفلوطين؛ وليس «العميد إنج» فى هذا الصدد إلا شذوذًا نادرًا، على أن الصدق ليس هو الحسنة الوحيدة التى توصف بها ميتافيزيقا معينة، إذ قد يكون لها جمال؛ ولاشك فى أنك واجدٌ هذه الحسنة فى أفلوطين؛ فله فقرات تذكر القارئ بالمقطوعات الأخيرة من «فردوس» دانتى، وهى بعد ذلك لا يكاد يدنو منها شىء فى الأدب، فوصفه الذى يقدمه آنا بعد آن عن دنيا المجد الخالدة. يصور لخيالنا الجامح.

تلك الأغنية الخالدة ذات النغم الصافى

التى ما تنفك تنشد أمام العرش الياقوتى الأزرق.

للّه الذى يتربع عليه.

كذلك قد تكون الفلسفة هامة لأنها تحسن التعبير عما يميل الناس إلى الإيمان به فى حالات نفسية معينة، أو فى ظروف معينة؛ إن الغبطة الخالصة أو الحزن الخالص ليسا موضوعًا للفلسفة، بل هما أقرب إلى أن يكونا موضوعًا

لألوان الشعر والموسيقى التى هى أبسط من الفلسفة؛ وإنما تتولد النظريات الميتافيزيقية عن الغبطة أو الحزن إذا صحبهما التفكير فى الكون؛ فقد يكون الإنسان متشائمًا مرحًا، أو متفائلاً عابسًا، وقد يكون «صموئيل بتلر» مثلا يوضح الفريق الأول، وأفلوطين مثلاً جيدًا للفريق الثانى؛ ففى مثل العصر الذى عاش فيه أفلوطين، كان الشقاء مدركا إدراكا مباشرًا، ولم يكن يسعى إنسان أن يغمض عنه العين، على حين كانت السعادة - إذا أمكن بلوغها إطلاقًا - فلابد من التماسها بالتفكير فى الأشياء البعيدة التى لا تقع تحت الإدراك الحسى؛ ومثل هذه السعادة لابد دائمًا أن تحتوى بين عناصرها على عنصر التوتر العصبى، فهى سعادة بعيدة الشبه جدًا بسعادة الطفل الساذجة، ومادامت هى سعادة لم تستمد من دنيا الحياة اليومية، بل استمدت من التفكير والخيال، فهى تتطلب قوة استنكار أو احتقار للحياة المعتمدة على الحواس؛ وإذن فليس أولئك الذين ينعمون بالسعادة الغريزية هم الذين يبتكرون ضروب التفاؤل الميتافيزيقى، فهذه تعتمد على الإيمان بوجود عالم فوق عالم الحس وجودًا حقيقيًا؛ وإن أفلوطين ليحتل مكانة عالية جدًا بين الذين كانوا فى حياتهم أشقياء بالمعنى الدنيوى للكلمة، لكنهم صمموا تصميمًا قاطعًا على أن يلتمسوا سعادة أسمى فى عالم التفكير النظرى.

ولسنا نريد بهذا قط أن نحط من شأن مزاياه العقلية الخالصة؛ فقد ألقى الضوء على تعاليم أفلاطون من وجوه كثيرة؛ وبسط (بكل ما يستطاع من اتساق واطراد فى مثل الموضوع) وجهة نظره التى يشاركه فيها كثيرون غيره؛ وأدلته التى يقيمها ضد المادية أدلة قوية، ومجمل فكرته عن علاقة الروح بالجسم أوضح من مثيلتها عند أفلاطون أو أرسطو.

وله مثل ما لـ «سيبينوزا» لون من الصفاء والترفع الخلقيين، مما يخلع عليه هيبة بالغة، وهو متسم بالإخلاص دائما، لا ترتفع نغمة القول فى كلامه إلى حد الصراخ، ولا هو يتوجه إلى قارئه بالتأنيب، بل لا ينفك حاصرًا همه فى إحاطة قارئه علمًا - فى أسلوب ما يكون الأسلوب - بما يعتقد هو إنه هام حقًا؛ فمهما يكن ظنك به باعتباره فيلسوفًا نظريًا، فمحال ألا تحبه باعتباره إنسانا.

إن ما نعلمه عن حياة أفلوطين مستمد من تاريخ حياته الذى كتبه صديقه وتلميذه فورفوريوس، وهو سامى واسمه الحقيقى «مالكوس» ومع ذلك ففى قصة فورفوريوس عن أفلوطين بعض العناصر الخارقة لطبيعة الأمور العادية، مما يتعذر معه علينا أن نثق كل الثقة فى الأجزاء الأخرى من القصة، ولو أنها أقرب إلى التصديق من تلك الخوارق.

كان أفلوطين يعد مظهره المكانى الزمانى شيئًا لا أهمية له، وكان يكره أن يتحدث عن الحوادث العرضية العابرة التى يتألف منها وجوده لتاريخى؛ ومع ذلك فقد روى عن نفسه أنه ولد فى مصر؛ ومن المعلوم أنه فى عهد شبابه درس فى الإسكندرية، حيث أقام حتى بلغ التاسعة والثلاثين، وكان معلمه عندئذ هو «أمونيوس سكاس» الذى كثيرًا ما يعتبر مؤسسًا لمذهب الأفلاطونية الجديدة؛ وبعدئذ انضم إلى الحملة الحربية التى ساقها الإمبراطور جورديان الثالث على الفرس، ويقال إنه قصد من ذلك إلى دراسة ديانات البلاد الشرقية؛ وكان الإمبراطور لم يزل شابا، واغتاله رجال الجيش، كما كانت العادة فى ذلك العصر، حدث ذلك إبان حملته على بلاد مابين النهرين سنة ٢٤٤ ميلادية؛ وعلى أثر ذلك، نفض أفلوطين يديه من خططه التى رسمها لنفسه فيما يختص بالبلاد الشرقية، واستقر فى روما، حيث لم يلبث أن أخذ فى نشر تعاليمه، وكان بين المستمعين إليه عدد كبير من أصحاب النفوذ، وقد لقى الحظوة عند الإمبراطور جالينوس[١]، وحدث فى وقت ما من حياته أن فكر فى مشروع لبناء جمهورية على غرار ما أراد أفلاطون، فيقيمها فى «كامبانيا» وأن تُبنى من أجل ذلك مدينة جديدة تسمى أفلاطونوبوليس؛ وكان الإمبراطور بادئ الأمر مؤيدًا للمشروع، لكنه عاد فى النهاية فأعفى نفسه مما وعد به؛ ولربما بدا لنا أمرًا غريبًا أن يكون هنالك متسع لبناء مدينة جديدة قريبة من روما كل هذا القرب، لكن يجوز أن تلك المنطقة إذ ذاك كانت موبوءة بالملاريا ـ كما هى اليوم ـ غير أنها لم تكن كذلك قبل ذلك؛ ولم يكن أفلوطين قد كتب شيئًا حتى بلغ التاسعة والأربعين من عمره، ثم كتب كثيرًا بعد ذلك، وقام فورفوريوس بترتيب مؤلفاته ونشرها، وكان فورفوريوس ألصق بالمذهب الفيثاغورى من أفلوطين، ولذلك مال بالمدرسة الأفلاطونية الجديدة نحو

أن تكون مصطبغة بصبغة ما فوق الطبيعة بدرجة أكبر مما لو كانت قد تابعت أفلوطين متابعة أدق.

وإن أفلوطين ليحمل لأفلاطون احترامًا بالغًا جدًا، فكثيرًا ما كان يشير إليه بضمير يكتبه بحرف التاج تمييزًا له؛ ولئن كان «الأقدمون المباركون» يلقون عنه الإجلال بصفة عامة، إلا أن هذا الإجلال لم يكن ليتسع بحيث يشمل جماعة الذريين؛ وكان الرواقيون والأبيقوريون مايزالون ينشطون فى نشر تعاليمهم، فتوجه إليهم أفلوطين بالمعارضة، وهو يعارض الرواقيين فى ماديتهم فقط، لكنه يعارض الأبيقوريين فى كل جوانب فلسفتهم على الإطلاق؛ ويلعب أرسطو دورًا أهم مما يبدو فى فلسفة أفلوطين، إذ ترى هذا يقتبس من أرسطو فقرات كثيرة بغير أن يذكر أنها لأرسطو، وكذلك يشعر القارئ لأفلوطين أنه متأثر ببارمنيدس فى مواضع كثيرة.

وليس أفلاطون الذى تراه عند أفلوطين بالرجل النابض بقوة الحياة كأفلاطون الحقيقى؛ فتكاد تقتصر صورة أفلاطون كما يبدو فى «التاسوعات» (وهو الاسم الذى تسمى به كتب أفلوطين) على نظرية المثل، وعلى التعاليم الصوفية التى وردت فى فيدون وفى الجزء السادس من الجمهورية، وعلى مناقشة الحب الواردة فى محاور المائدة؛ أما الاهتمامات السياسية، والبحث عن تعاريف للفضائل المختلفة؛ والاستمتاع بالرياضة، وتقدير الأفراد تقديرًا فيه حياة وعاطفة، وفوق ذلك كله الروح الطروب الذى عرف به أفلاطون، فلا تصادف منه شيئًا عند أفلوطين، فأفلاطون ـ كما يقول عنه كارلايل ـ كثيرًا ما يطلق نفسه على سجيتها، أما أفلوطين فهو على خلاف ذلك يلتزم أفضل أنواع السلوك دائمًا.

تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بـ «ثالوث مقدس»: «الواحد» و «الروح» و «النفس» وليس هؤلاء الثلاثة بالمتساويات «كأشخاص» «الثالوث المسيحى»؛ «فالواحد» أسماها، و«الروح» يتلوه و«النفس» أدناها [٢].

أما «الواحد» فهو غامض بعض الشىء، فهو يسمى أحيانا بـ «الله» وأحيانا بـ «الخير» وهو يعلو على «الكون» الذى هو أول كائن يترتب وجوده على وجود

«الواحد»؛ ولا يجوز لنا أن نحمل عليه الصفات، بل لابد أن نكتفى بمجرد قولنا عنه «إنه موجود» (وهذا يذكرنا ببارمنيدس)، ويخطئ من يتحدث عن «اللَّه» بقوله إنه «الكل» لأن «اللَّه» يعلو على «الكل»، واللَّه حاضر فى كل شىء، ومن الممكن «للواحد» أن يكون حاضراً بغير حركة الحضور «فبينما هو بغير مكان، لا يخلو منه مكان». وعلى الرغم من أن المتحدث قد يتحدث عن «الواحد» أحيانا بأنه «الخيّر» إلا إنه يقال عنه كذلك إنه سابق على «الخيّر» و «الجميل[٣]» و «الواحد» أحيانا يظهر مشابها للَّه عند أرسطو؛ ويقال لنا إن «اللَّه» لا حاجة له إلى الكائنات التى صدرت عن وجوده، وهو يتجاهل وجود العالم المخلوق؛ إن «الواحد» مستحيل على التعريف، وأنت أصدق فى وصفه إذا التزمت الصمت، منك إذا استخدمت عدداً كبيراً من الألفاظ كائنة ما كانت.

ننتقل الآن إلى «الشخص الثانى» الذى يسميه أفلوطين «ناوس» ولو إنه من العسير دائمًا أن نجد لفظة (فى الإنجليزية) تدل على معنى «ناوس»، لأن كلمة عقل لا تحمل المفهوم الصحيح للكلمة الأصلية، خصوصًا إذا ما استعلمت هذه الكلمة فى فلسفة دينية؛ فإذا كنا نقول إن أفلوطين وضع العقل فوق النفس، فقد نعطى بذلك فكرة غاية فى الخطأ عما أراده؛ ويستعمل «ما كناMckenna» مترجم أفلوطين (إلى الإنجليزية» كلمتى «مبدأ عقلى» ليدل بهما على مراد أفلوطين، لكنها تسمية فيها غرابة، ولا تصور لنا شيئًا مما يصح أن يكون موضوعًا للتقديس الدينى؛ ويستعمل «العميد إنج» كلمة «روح» ولعلها خير ما نستطيع من كلمات لتدل على المعنى المراد، لكن عيبها هو أنها لا تشتمل على الجانب العقلى الذى كانت له أهميته فى الفلسفة اليونانية كلها بعد فيثاغورس؛ فقد كان للرياضة وعالم المُثل وكل تفكير فيما ليس بمحسوس، جانب إلهى عند فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين، وهذه كلها تؤلف فاعلية «الناوس»، أو على الأقل فهى أقرب ما يمكن أن يصور لنا فاعليته؛ وقد كان هذا الجانب العقلى فى ديانة أفلاطون، هو الذى أدى بالمسيحية ـ وخصوصًا بصاحب إنجيل القديس يوحنا ـ أن توحد ما بين المسيح واللوغوس (أى الكلمة)؛ وإذا أردنا ترجمة لكلمة لوغوس فى هذا السياق، وجب ترجمتها بكلمة عقل، لكننا إن فعلنا ذلك، حيل بيننا وبين أن نعود فنستعمل كلمة عقل لتدل

بها على «الناوس»؛ وسآخذ باستعمال «العميد إنج» لكلمة «روح»، مع التحفظ الآتى، وهو أن « «الناوس» يحتوى فى مفهومه على جانب عقلى، لا تدل عليه كلمة سروح» كما تفهم هذه الكلمة عادة، وعلى كل حال فسألجأ فى الغالب إلى استعمال كلمة «ناوس» نفسها بغير ترجمة.(يقولون لنا إن «الناوس» هو صورة «الواحد»؛ وإنما تولد لأن «الواحد» فى بحثه عن نفسه يستعمل قوة الإبصار، وهذا الإبصار هو «الناوس» وليس من اليسير تصور هذه الفكرة، فأفلوطين يقول إنه «الكائن» الذى ليس له أجزاء قد يعرف نفسه، وفى هذه الحالة يكون الرائى والمرئى شيئًا واحدًا؛ وإذا تصورنا «اللّه» على نحو ما تصوره أفلاطون، أى على أنه يشبه الشمس، كان باعث الضوء، والشىء المضاء شيئًا واحدًا؛ وإذا ما سرنا فى التشبيه، قلنا إن «الناوس» هو الضوء الذى يمكن «الواحد» من رؤية نفسه، إنه فى مستطاعنا أن نعرف «العقل الإلهى» الذى ننساه بفعل من إرادتنا، ولكى نعرف «العقل الإلهى» وجب أن ندرس النفس فينا حين تقرب جدًا فى شبهها باللّه؛ وجب أن ننحى الجسد ومعه ذلك الجزء من النفس الذى قام بتشكيل الجسد، وأن ننحى كذلك «الحس والشهوات والاندفاعات وكل ما إلى ذلك من ألوان العبث» فما يتبقى بعد ذلك هو صورة «للعقل الإلهى».

«إن هؤلاء الذين تملؤهم روح اللّه ويحركهم إلهامه، يعلمون أقل ما يعلمون أنهم يحملون فى أجوافهم شيئًا أعظم، وإن لم يكن فى مستطاعهم أن يقولوا ماذا عسى أن يكون ذلك الشىء؛ إنهم من الحركات التى تحركهم، ومن العبارات التى يتفوهون بها، يمكنهم إدراك القوة التى تحركهم، لا إدراك أنفسهم، ولابد أن يكون حالنا من «الأسمى» شيئًا شبيهًا بهذا، فنحن نقف إزاءه على هذا النحو حين يكون فينا «الناوس» خالصًا؛ إننا نعرف «العقل الالهى» الكامن فينا، ذلك الذى يهب «الوجود» وغيره مما هو فى مستواه؛ ولكننا نعرف أيضًا أنه أسمى مبدأ من كل ما نعرفه ونطلق عليه اسم «الوجود» نعرف أنه أكمل وأعظم من كل ما عداه، نعرف أنه فوق العقل والشعور؛ فما دام هو واهب هذه القوى، فلا يجوز أن نخلط بينه وبينها[٤]».

وعلى ذلك فحين «تملؤنا روح اللّه ويحركنا بإلهامه» فنحن لا نرى «الناوس» وحده، بل نرى كذلك «الواحد»؛ وإذا ما اتصلنا «بالإلهى» على هذا النحو، عجزنا عن التدليل أو التعبير عن رؤيتنا بكلمات؛ فمثل هذا التعبير يأتى مؤخرًا؛ أما «ساعة المسّ نفسها، فلا يكون لدينا قوة لإثباته؛ لا يكون لدينا متسع من الوقت لهذا؛ وإنما يجىء التدليل على رؤيتنا فيما بعد؛ فربما نعلم أننا قد مرت بنا الرؤية، إذا أشرقت النفس إشراقًا مباشرًا؛ ومثل هذا الضوء الذى تشرق به النفس هو من عند «الأسمى»، بل هو «الأسمى»؛ وقد نومن بـ «حضور اللّه فينا» وذلك حين يشرق علينا للّه بضوئه، فيكون الضوء برهانًا على حضوره؛ وعلى ذلك فالنفس التى لا تضاء بضوئه، تظل بغير رؤية، أما إن أضيئت، فإنها تحتوى على ما تنشده؛ وهذه هى الغاية الحقيقية التى تسعى النفس نحوها، أعنى أن تقتبس ذلك الضوء، أن ترى الأسمى « بالأسمى» لا بضوء اى مبدأ آخر غيره ـ أن ترى «الأسمى» الذى هو فى الوقت نفسه وسيلة الرؤية؛ لأن ما يضئ النفس هو نفسه الذى تريد رؤيته، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس نفسه.

لكن كيف لنا بلوغ هذا؟

بأن نبتر كل شىء[٥].

وكثيرًا ما حدث لأفلوطين أن مارس «النشوة الروحية» (ومعناها أن يخرج الإنسان عن حدود جسده):

«حدثت مرات عدة؛ ارتفعت خارج جسدى بحيث دخلتُ نفسى، وأصبحتُ بالنسبة لكل شىء خارجه، إذ انحصرت فى دخيلة نفسى، وقد شهدت عندئذ جمالا باهرًا، وعندئذ أيقنت أكثر من يقينى فى أى وقت مضى، باندماجى فى النظام الأعلى؛ كنت عندئذ أحيا أشرف حياة وأظفر باتحاد مع الإلهى، وركزت نفسى داخل العنصر الإلهى حين بلغت تلك الفاعلية الروحية، فأنا إذا ما وضعت نفسى فى أعلى مقام ممكن من عالم العقل، كنت لاأزال أدنى من مكانه «الأسمى»؛ ومع ذلك فقد تأتى لحظة أهبط فيها من المنزلة العقلية الخالصة إلى المنزلة التدليلية؛ وبعد أن ما أقيم أقمت فى مرتبة الإلهى، أسأل نفسى: كيف

حدث لى أن أعود فأهبط، وكيف جاز للنفس أن تدخل قط فى الجسد، تلك النفس التى حتى وهى داخل الجسد تظل ذلك الشىء الرفيع كما قد تبين من فعلها[٦]».

وينتهى بنا هذا إلى «النفس» وهى ثالث أعضاء الثالوث وأدناها منزلة؛ فالنفس ـ وإن تكن أدنى مكانة من «الناوس» ـ إلا أنها خالقة الكائنات الحية جميعًا؛ فهى التى خلقت الشمس والقمر والنجوم، وسائر العالم المرئى جميعًا، وهى وليدة «العقل الالهى»؛ وللنفس جانبان، جانب باطنى يمس «الناوس» وجانب آخر يواجه العالم الخارجى؛ وهذا الجانب الثانى مرتبط بحركة نازلة تولد النفس خلالها صورة»، وما صورتها هذه إلا «الطبيعة» وعالم الحس؛ فلئن وحد الرواقيون بين «الطبيعة» و «اللَّه»، فقد اعتبر أفلوطين الطبيعة أدنى الأفلاك، لأنها شىء ينبعث عن «النفس» حين تنسى النفس أن تنظر إلى أعلى تجاه «الناوس»؛ وقد يكون هذا الكلام مويدًا للنظرة الغنوسطية القائلة بأن العالم المرئى شر، لكن أفلوطين لا يأخذ بهذه الوجهة من النظرك إن العالم المرئى جميل، وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما فى الأمر إنه أقل خيرية من العالم العقلى؛ ولقد سلم فى مناقشة غاية فى الإمتاع لوجهة النظر الغنوسطية بأن الكون وخالقه شر، سلم بأن بعض أجزاء المذهب الغنوسطى، مثل كراهية المادة، ربما يعزى إلى أفلاطون، لكنه يعتقد أن سائر الأجزاء التى لم تستمد من أفلاطون، ليست صدقا.

واعتراضه على الغنوسطية قسمان: فمن جهة هو يقول إن «النفس» حين تخلق العالم المادى، فإنما تخلقه وفق ما قد علق بذاكرتها عن الإلهى، وليست تخلقه بسبب هبوطها، فهو يرى أن عالم الحس يبلغ من الكمال كل ما يمكن العالم محسوس أن يبلغه، فهو يدرك أقوى الإدراك ما فى المحسوسات من جمال:

« من ذا يستطيع أن يدرك حقًا ما فى «العالم العقلى» من توافق نغمى، ثم لا يستطيع ـ إذا كان له أى ميل إلى الموسيقى ـ أن يدرك ما فى الأصوات المحسوسة من مثل هذا التوافق النغمى؛ أين هذا العالم بالهندسة أو بالحساب، الذى لا يجد متعة فى التماثل والتطابق ومبادئ النظام التى مكن إدراكها فى الأشياء المرئية؛ بل انظر الى الصور مثلا، فإن أولئك الذين ينظرون بحواسهم الجسدية إلى نتاج

الفن فى عالم التصوير، لا يرون الشئ الواحد بطرية واحدة لا ثانية لها، بل إنهم ليتأثرون أثرًا عميقًا، حين يرون فى الأشياء التى رسمت أمام أعينهم، صورًا تمثل ما هو كائن فى المثال العقلى، وعلى ذلك تراهم يتذكرون الحقيقة بما يرون - وهذه هى نفس الخبرة التى عنها ينشأ «الحب»؛ فإذا ما رأى إنسان منظر «الجمال» قد تمثل فى صورة رائعة على أحد الوجوه، ثم انتقل عقله بفضل ما رأى، انتقالا سريعًا إلى ذلك «العالم» الآخر، فلن يعد ذلك بعثرة مسرفة للجمال فى عالم الحس - هذا النظام الفسيح الأرجاء، هذه الصورة التى تنم عنها النجوم رغم بعدها الشاسع، فيستحيل على إنسان أن يكون من بلادة الحراس وجحود القلب، بحيث لا يحمله ما يراه فى دنيا الحس إلى تذكر ما كان رآه فى العالم الآخر، وبحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ فكره هذا كله، هذا الشىء العظيم الذى نبع من مصادر العظمة؛ فإذا لم يستعجب إنسان لعالم الحس على هذا النحو، كان معنى ذلك أنه لم يسبر غور هذا العالم، ولم ير قط ذلك العالم الآخر» (تاسوع ٢، ٩، ١٦).

وهنالك كذلك مبرر آخر لرفض النظرة الغنوسطية؛ فالغنوسطيون يظنون إنه لا يرتبط بالشمس أو القمر والنجوم شىء قدسى، بل إن هذه أشياء خلقها روح شرير، وليس يتصف بأقل الخير إلا نفس الإنسان دون المدركات جميعًا؛ لكن أفلوطين مقتنع تمام الاقتناع بأن الأجرام السماوية أجسام لكائنات مشابهة لله، أسمى من الإنسان بدرجة لا تحد؛ ويقول الغنوسطيون «إن النفس فى أحط كائن بشرى، لا يعتورها فناء؛ وهى إلهية؛ أما السماوات كلها، والنجوم التى فى أرجائها، فلا صلة لها إطلاقا بـ «المبدأ الخالد»؛ مع أن هذه النجوم أكثر جمالا وصفاء من نفوس الناس» (تاسوع ٢، ٩، ٥)؛ ووجهة نظر أفلوطين تجد لها سندًا فى محاورة «طماوس»، وقد اتخذها بعض «الآباء المسيحيين»، مثل «أوريجن Origen» وهى نظرة تجذب الخيال، وتعبر عن مشاعر توحى بها الأجرام السماوية إيحاء طبيعيا، وتؤنس الإنسان فى وحشته إبان وجوده فى الكون الطبيعى.

وليس فى تصوف أفلوطين شىء من الاكتئاب أو الكراهية للجمال؛ لكنه آخر معلم دينى منذ قرون طوال، ممن يمكن أن يقال عنهم مثل هذا الكلام؛ فقد أصبح الجمال وكل أنواع المتعة المتصلة به، أصبح فيما بعد ينسب إلى الشيطان؛ وراح الوثنيون والمسيحيون على السواء يمجدون القبح والقذارة؛ وأخذ «چوليان المرتدّ» - مثله فى ذلك مثل الأولياء الأورثوذكس المعاصرين - يفاخر بكثرة ما يضطرب فى لحيته من كائنات حية؛ وليس فى أفلوطين شىء من هذا كله.

والمادة عنده من خلق «النفس» وليس لها وجود واقعى مستقل، ولكل «نفس» ساعتها، فإن دقت لها تلك الساعة، هبطت ودخلت الجسد اللائق بها، وليس الدافع إلى ذلك مبرر عقلى، بل هو شىء أقرب شبهًا بالرغبة الجنسية؛ فإذا ما غادرت النفس الجسد، كان لزاما عليها أن تدخل جسدًا آخر، لو كانت نفسًا آثمة، لأن العدالة تقتضى أن تعاقب هذه النفس الآثمة؛ فإذا قتلت أمك فى هذه الحياة الدنيا، أصبحت فى الحياة التالية امرأة ليقتلك ابنك (تاسوع ٣، ٢، ١٣)؛ إنه لابد من معاقبة الخطيئة؛ غير أن العقاب يقع بصورة طبيعية؛ إذ يؤدى إليه القلق الناجم عن خطايا الآثم.

لكن هل نتذكر هذه الحياة بعد أن يلحق بنا الموت؟ الجواب على ذلك عند أفلوطين منطقى لا غبار عليه من هذه الناحية، لكنه جواب لا يقره عليه معظم رجال اللاهوت المحدثين؛ فالذاكرة مختصة بحياتنا الواقعة فى حدود الزمان، على حين يتصف خير جوانب الحياة فينا وأصدقها، بالأبدية؛ وعلى ذلك تقل قدرة التذكر عند النفس شيئًا فشيئًا، كلما ازدادت قربا من حياة الأبدية؛ فتنسى الأصدقاء والأبناء والزوجة نسيانًا متدرجًا، حتى نبلغ فى النهاية مرحلة لا ندرى فيها شيئًا قط عن هذا العالم وما فيه، وكل ما يكون لنا عندئذ هو أن نتأمل العالم العقلى؛ لن يكون ثمة ذاكرة تعى الحالات الشخصية ولا تعى نفسها أثناء الرؤية التأملية، لأن النفس ستتحد مع «الناوس»، لكنه اتحاد لا يعنى فناءها: «فالناوس» والنفس الفردية ستكونان اثنتين وواحدة فى آن معًا (تاسوع ٤، ٤،).

وهو يخصص «الفقرة السابقة» من «التاسوع الرابع» لمناقشة فكرة الخلود. فواضح أن الجسد ليس بخالد لأنه مركب من عناصر؛ وإذن فلو كان الجسد جزءًا

منا، كنا غير خالدين خلودًا تامًا؛ لكن ما علاقة النفس بالجسد؛ يقول أرسطو (وهو لا يذكر اسمه ذكرًا صريحًا) إن النفس هى صورة الجسد، لكن أفلوطين يرفض هذا الرأى، على أساس أن الفعل العقلى يستحيل وقوعه إذا كانت النفس تكون أية صورة الجسد؛ ويذهب الرواقيون إلى أن النفس مادية التركيب، لكن وحدة النفس تقوم برهانا على استحالة هذا الرأى؛ وفضلا عن ذلك، فلما كانت المادة قابلة، فيستحيل عليها أن تكون هى خالقة نفسها؛ ولم تكن المادة لتوجد إذا لم تكن النفس قد خلقتها؛ وإذا لم تكن النفس موجودة، تلاشت المادة فى مثل الغمض بالعين؛ فالنفس لا هى بالمادة، ولا هى بالصورة لجسد مادى. إنما هى «جوهر» و «الجوهر» أبدى؛ وهو رأى متضمن فى الدليل الذى أقامه أفلاطون على خلود الروح، معللا ذلك بأبدية المثل؛ ولم يخرج الرأى من الوجود الضمنى إلى الوجود الصريح إلا على يدى أفلوطين.

وكيف يتاح للنفس أن تدخل الجسد بعد أن كانت فى رفعة من العالم العقلى؟ الجواب هو أنها تدخل الجسد عن طريق الشهوة؛ غير أن الشهوة ـ وإن تكن أحيانا وضيعة ـ فقد تكون شريفة نسبيا؛ فالنفس فى خير حالاتها «ترغب فى تنظيم الأمور تنظيما يقوم على غرار ما قد شهدته فى «المبدأ العقلى» ـ أى (الناوس)» ومعنى ذلك أن النفس تتأمل عالم الجوهر الباطنى، ثم ترغب فى أداء شىء يجىء شبيهًا بذلك الجوهر الباطنى ما استطاعت إلى الشبه سبيلا، بحيث يكون هذا الذى تؤديه شيئًا مرئيًا لمن ينظر إليه من الخارج، بدل الجوهر الذى كان ينظر إليه من داخل ـ مثال ذلك (على ما أظن) منشئ الموسيقى الذى يتصور موسيقاه أولا، ثم يرغب بعد ذلك فى سماعها معزوفة على آلات الجوقة الموسيقية.

غير أن هذه الرغبة التى تُحسها النفس فى الخلق، لها نتائج سيئة؛ فطالما كانت النفس قائمة فى عالم الجوهر الخالص، ظلت غير منفصلة عن سائر النفوس التى تعيش فى العالم نفسه، أما بمجرد اتصالها بجسد، وقعت عليها مهمة الإمساك بزمام ما هو دونها منزلة، وبهذه المهمة تنفصل عن سائر النفوس التى توكل إليها أجساد أخرى، وإذا استثنينا رجالا قلائل، فى لحظات قلائل،

أمكن أن نقول إن النفس تصبح مغلولة فى البدن «والبدن يحيط الحقيقة بالغموض، أما هناك[٧] فكل شيء يبرز واضحًا قائمًا بذاته» (التاسوع الرابع ٩ ، ٥)

وتقوم فى وجه هذا المذهب مشكلة، كالتى تقوم فى وجه مذهب أفلاطون، وهى مشكلة اجتناب الرأى القائل بأن الخلق كان خطأ؛ فالنفس فى خير حالاتها راضية بـ «الناوس» وهو عالم الجوهر، ولو ظلت دائما فى خير حالاتها لما خلقت شيئًا، بل لبثت تتأمل وكفى؛ والظاهر أن عملية الخلق لا يلمس لها خير عالم ممكن منطقيًا: غير أنه نسخة من العالم الأبدى، ولذا ففيه الجمال الذى يكون فى النسخة دون الأصل، وأوضح عبارة أوردها أفلوطين فى هذا الصدد هى فى «الفقرة» الخاصة بالغنوسطيين (التاسوع الثانى ، ٩ ، ٨):

«لأن تسأل لماذا خلقت النفس الكون، مساو لسؤالك: لماذا كان هنالك «نفس»ولماذا يخلق «الخالق»؛ وكذلك يتضمن هذا السؤال أن الأزلى له بداية، فضلا عن أن يصور الخلق على أنه فعل تم على يدى «كائن» متغير، لا يلبث أن ينظر فى شيء حتى يتحول عنه إلى سواه.

ولابد من هداية أولئك الذين يذهب بهم الظن هذا المذهب ـ ذلك إذا كانوا ممن يقبلون الهداية ـ لابد من هدايتهم فيما يختص بطبيعة «الكائنات العليا» بحيث يقلعون عن الكفر بالقوى السامية، وهو كفر سرعان ما يرد على خواطرهم، مع إنه لا ينبغى أن يخطر لهم إلا الهيبة المرهوبة:

لأنه لامبرر لمثل هذا الهجوم فيما يختص بتدبير الكون، لأنه تدبير يقيم لنا برهانا قاطعًا على عظمة «الجانب العقلى».

إن هذا «الكل» الذى خرج فى صورة الحياة، ليس بناء جاء كما اتفق بغير تحديد ـ كما تجيء الصور الأدنى التى يتم تكوينها داخل ذلك الكل، مما يولد ليلا ونهارا نتيجة لإسراف الحياة فى حيوتها ـ إن الكون حياة فيها وحدة عضوية، وهى حياة منتجة، مركبة، شاملة لكل شيء، تنبئ عن حكمة ليس بعقلها حد يقاس: فكيف إذن يمكن لأى إنسان أن ينكر أنها صورة واضحة، تكونت على نسق

جميل، «للكائنات الإلهية العقلية»؟ نعم هى نسخة لا أصل، ما فى ذلك شك، لكن تلك هى طبيعتها فى الصميم: إنها يستحيل أن تكون فى وقت واحد رمزًا وحقيقة؛ ومع ذلك فقولك عنها إنها نسخة ناقصة، قول باطل، لأنها نسخة لا ينقصها شىء أبدا مما كان يمكن أن يشتمل عليه بناء طبيعى أريد به أن يكون تصويرًا جميلا (للأصل العلوى).

لقد كان يتحتم أن تجىء هذه الطبيعة صورة للأصل - ولو أنها صورة لم تجئ عن عمد ومحاولة الكائن العقلى» يستحيل عليه أن يكون آخر الكائنات، بل لابد أن يكون له «فعل» مزدوج: أحدهما داخل نفسه والآخر خارج عن نفسه؛ وإذن فلابد أن يجىء شىء متأخر فى الزمن عن الكائن الإلهى، لأنه لا يعجز عن سلخ جانب من نفسه وقذفه أسفله، إلا كائن تنتهى عنده كل ضروب القوة».

ولعل هذا أن يكون خير رد على الغنوسطيين، مما يمكن استخلاصه من مبادئ أفلوطين؛ ولقد ورث اللاهوتيون المسيحيون هذه المشكلة عينها، ولو أنها عندهم لبست ثوبا لغويًا يختلف قليلاً عما لبسته عند أفلوطين: فهم كذلك قد رأوا من الصعب عليهم أن يعللوا الخلق دون أن يسلموا بالنتيجة التى تحيد بهم عن جادة الدين، وهى أنه قد كان يعوز «الخالق» شىء قبل أن يقوم بعملية الخلق؛ لا بل إن المشكلة بالنسبة لهم، أصعب منها بالنسبة لأفلوطين؛ لأنه كان فى وسع أفلوطين أن يقول إن طبيعة «العقل» قد جعلت الخلق شيئًا لا مندوحة عن وقوعه، على حين إنه من وجهة نظر المسيحى، قد جاد العالم نتيجة لممارسة اللّٰه لإرادته الحرة التى لا يقف فى سبيلها شىء.

لقد كان لافلوطين إدراك غاية فى القوة لنوع من الجمال المجرد؛ فهو حين يصف موضع «العقل» فى مكان متوسط بين «الواحد» و «النفس» تراه فجأة يتدفق فى بلاغة نادرة فيقول:

«إن العلىّ» فى سيره قدما، لا يمكن أن يحمل على أداة لا نفس فيها، بل لا يمكن حمله على «النفس» مباشرة: بل لابد أن تسبقه البشائر الرائعة الجمال: «فالملك العظيم» فى موكبه تتقدمه حاشية ممن هم أدنى منه؛ ثم تظل الصفوف

تتدرج عظمة وعلوا صفًا بعد صف، بحيث تزداد جلالا كلما دنت من جلاله، ويجاوره فى الموكب جوارًا مباشرًا جماعته التى خصها بالشرف، وأخيرًا ينتهى هذا الموكب الفخم بأفخم ما فيه، إذ يبدو فجأة «الملك العلىّ» بنفسه، وعندئذ يلقى الجميع بأنفسهم طرحى على الأرض أمامه رافعين له الدعاء ـ ما عدا أولئك الذين اكتفوا بمشاهدة المنظر الذى سبق قدومه، ومضوا بعد ذلك فى سبيلهم» (التاسوع الخامس، ٥ ، ٣).

«لاشك فى أن الآلهة جميعًا لهم من الجلال والجمال ما يقصر دونه الكلام؛ وما الذى جعلهم هكذا؟ إنه «العقل» وخصوصًا «العقل» الذى يعمل داخل كيانهم (وهم الشمس والنجوم الإلهية) عملا ينتهى إلى شىء مرئى...

إن «الحياة المسترخية» تجدها «هناك»؛ والصدق بالنسبة لهذه الكائنات الإلهية، هو الأم وهو المرضعة، وهو الوجود وهو القوام؛ فتلك الكائنات الإلهية ترى كل ما له وجود صحيح ـ ما ليس فى طريق التكون ـ ثم هى ترى أنفسها رؤية كاملة، لأن كل موجود يشف عن نفسه، لا شىء معتم ولا شىء نافر؛ إن كل شىء ناصع الوضوح لكل شىء آخر، عرضًا وعمقا: فالضوء يسرى خلال الضوء؛ وكل منها يحتوى على كل شىء فى داخل نفسه، وهو فى الوقت نفسه يرى كل شىء فى أى شىء منها، بحيث يرى الكل أينما وجه البصر، وكل شىء فرد فيه كل شىء آخر. ولكل شىء مجد لا ينتهى؛ وإن كل كائن عظيم؛ الصغير من الكائنات عظيم، فالشمس «هناك» هى النجوم كلها، وكل نجمة كذلك هى سائر النجوم والشمس جميعًا؛ فبينما لكل شئ خصيصة غالبة عليه تشكل وجوده بحيث يباين سائر الأشياء، ترى كل شىء منعكسًا على مرآة أى شىء».

ويعتقد أفلوطين ـ كما يعتقد المسيحيون ـ إنه فضلا عما فى العالم من نقص لم يكن عنه محيص بحكم كونه صورة لا أصلاً، ففيه كذلك شر أكثر إيجابا من ذلك، وهو الشر الذى ينجم عن الخطيئة:والخطيئة نتيجة للإرادة الحرة، التى يعتقد فيها أفلوطين معارضًا بذلك الجبريين، ومعارضًا بها كذلك المنجمين بوجه أخص: فلئن لم يجد فى نفسه الشجاعة التى ينكر بها صحة التنجيم إنكارًا مطلقًا، إلا إنه حاول أن يحده بحدود، بحيث يجعل ما يبقى عليه منه غير

متعارض مع الإرادة الحرة؛ وهو يقف نفس الموقف من السحر؛ فهو يقول إن الرجل الحكيم بمنجاة من قوة الساحر؛ ويروى فورفوريوس أن فيلسوفًا منافسًا لأفلوطين، حاول أن ينال منه (من أفلوطين) بفعل السحر الخبيث، لكن نفقات السحر ارتدت إلى فاعلها، لما كان يتمتع به أفلوطين من قدسية وحكمة؛ ولقد كان فورفوريوس كما كان أتباع أفلوطين جميعًا، أكثر اعتقادًا فى الخرافة مما كان هو؛ إذ الاعتقاد فى الخرافة عنده قد بلغ أدنى حد ممكن فى ذلك العصر.

فلنحاول الآن أن نلخص ما كان للمذهب الذى بشر به أفلوطين من حسنات وسيئات، ذلك المذهب الذى قبله اللاهوت المسيحى من حيث الأساس، إذ قبل منه ما كان متسقا وعقليا. فهنالك أولا وقبل كل شىء ترى أفلوطين يبنى ما زعم إنهم ملاذ آمن يمكن أن تأوى إليه الآمال والمثل العليا؛ وهو بناء ـ فضلا عن ذلك ـ ينطوى على بذل مجهود خلقى وعقلى معا؛ فقد أوشكت المدنية الغربية على الدمار التام، فى القرن الثالث، وفى القرون التى تلت غزوة البرابرة؛ ومن حسن الحظ إنه بينما كاد اللاهوت أن يكون هو الوحيد الباقى من أوجه النشاط العقلى، لم يكن المذهب المقبول (وهو مذهب أفلوطين) خرافيا خالصًا، بل كان مذهبًا يحتفظ ـ ولو إنه كان أحيانا يدس ما يحتفظ به تحت أطباق عميقة ـ يحتفظ بتعاليم كانت تحتوى على كثير من نتاج العقل اليونانى، وعلى كثير من الإخلاص الخلقى الذى نألفه فى الرواقيين وفى أتباع الأفلاطونية الجديدة؛ فقد تمهد بذلك السبيل لظهور الفلسفة الإسكولائية كما تمهد السبيل بعدئذ ـ إبان النهضة ـ إلى العودة إلى دراسة أفلاطون من جديد، دراسة كانت للناس حافزًا، ومن دراستهم لأفلاطون تفرعت دراستهم لسائر الأقدمين.

على أن فلسفة أفلوطين من جهة أخرى ـ كانت لها سيئة وهى تشجيعها للناس على التوجه بأنظارهم إلى الداخل أكثر مما يتوجهون بها إلى الخارج؛ فنحن إذا ما نظرنا إلى الداخل رأينا «ناوس» وهو عنصر إلهى، على حين أننا إذا نظرنا إلى الخارج، رأينا نقائص العالم المحسوس: وهذا الضرب من ضروب النظر الذاتى، قد جاء نتيجة لتطور تم على درجات متتابعة، فأنت تصادفه فى مذاهب فيثاغورس وسقراط وأفلاطون، كما تصادفه كذلك عند الرواقيين والأبيقوريين؛

لكنه كان بادئ ذى بدء تفكيرا عقليا أكثر منه مزاجا خلقيا؛ ولبث أمدًا طويلا عاجزًا عن قتل روح التطلع العلمى؛ ولقد رأينا فيما سلف كيف سافر بوزيدونيوس - والى سنة ١٠٠ ق. م - إلى إسبانيا وإلى الساحل الأطلسى من إفريقيا، لكى يدرس حركات المد والجزر؛ غير أن النظرة الذاتية أخذت شيئًا فشيئًا تغزو مشاعر الناس كما غزت مذاهبهم الفكرية سواء بسواء؛ فبطل بعدئذ التماس العلم، وأصبحت الفضيلة هى وحدها ذات الأهمية؛ وكانت الفضيلة - كما تصورها أفلاطون - تحتوى على كل ما كان إذ ذاك مستطاعا من ضروب الإنتاج العقلى؛ لكنها فى القرون التالية أخذت فى رأى الناس تبعد عن ذلك تدريجا، بحيث أصبحت لا تشتمل إلا على الإرادة الفاضلة ولم تعد رغبة فى فهم العالم الطبيعى، ولا فى إصلاح زنظمة الحياة البشرية؛ ولم تنج المسيحية من هذا العيب فى تعاليمها الأخلاقية، ولو أنه من الوجهة العملية، قد جاءت العقيدة فى أهمية نشر الديانة المسيحية، بمثابة الهدف الذى يمكن للفاعلية الأخلاقية أن تسعى نحو بلوغه، وبهذا لم تعد تلك الفاعلية الأخلاقية محصورة فى الوصول بنفس صاحبها إلى مرتبة الكمال.

إن أفلوطين نهاية وبداية فى آن معا هو نهاية بالنسبة لليونان، وهو بداية بالنسبة للعالم المسيحى؛ ولقد كان يجوز لمذهبه أن يصادف قبولا فى العالم القديم الذى أهكته قرون متتابعة من خيبة الأمل؛ وأعياه اليأس؛ لكن ذلك المذهب إن يصادف القبول عندئذ، لا يكون حافزًا إلى الطموح؛ أما بالنسبة للعالم المتبربر الذى كان أغلظ طبعًا من العالم القديم، فقد كانت تعاليم أفلوطين نافعة حيث حلَّت، لأن ذلك العالم المتبربر كان فياضًا بالنشاط، فكانت الحالة تتطلب شكيمة تلجم ذلك النشاط الفائض، أكثر مما تتطلب حافزًا يستزيد منه، والشر القائم الذى ينتظر المقاومة حينئذ هو الوحشية لا الخمود، وكان الفلاسفة المسيحيون فى آخر عصور روما، هم الذين قاموا بمهمة نقل ما بقى حيا من فلسفة أفلوطين.

الهوامش

(١) يقول جِبْن عن جالينوس ما يأتى: «كان أستاذًا فى علوم كثيرة غريبة لكنها ليست بذات نفع. فهو خطيب مرتجل، وشاعر رشيق، وبستانى ماهر، وطاه ممتاز، وأمير بلغ الغاية من ازدراء الناس له فى إمارته؛ فلما تطلبت أحداث الدولة الجسام أن يكون حاضرًا متنبها، كان عندئذ مشتغلا فى نقاش مع افلوطين الفيلسوف، يضيع وقته فى التوافه أو فى أنواع المتعة الداعرة، يعد نفسه للانخراط فى عالم الأسرار اليونانية، أو يطالب لنفسه بمكان بين رجال الدولة فى أثينا» (الفصل العاشر).

(٢) كان «أوريجن Origen» ـ الذى عاصر افلوطين وتعلم معه الفلسفة على معلم واحد ـ يعتقد أن «الشخص الأول» أعلى من «الثانى» و «الثانى» أعلى من «الثالث» وهو فى ذلك متفق مع افلوطين، غير أن وجهة نظر «أوريجن» قد رُمِيَتْ بعد ذلك بالخروج على الدين.

(٣) «التاسوع الخامس» الفقرة الخامسة، فصل ١٢ .

(٤) التاسوع الخامس، ٣، ١٤، ترجمة ماكنا «Mckenna» .

(٥) «التاسوع الخامس» الفقرة ٣، ١٧ .

(٦) التاسوع الرابع، ٨، ١.

(٧) يستعمل أفلوطين عادة كلمة «هناك» كما قد يستعملها المسيحى، مثل ذلك استعمالها فيما يأتى:

إن الحياة التى لا تعرف لها نهاية

الحياة الخالية من العبرات، إنما تقع هناك.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg





أحب أن أفهم «الفلسفة» على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات فى موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرًا عن قوة التقاليد أو قوة الوحى؛ والعلم - فيما أرى - هو الذى يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التى تجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واجد بين اللاهوت والعلم «منطقة حرة» حلالًا للطرفين جميعًا، فهى معرضة لهجمات الفريقين معًا؛ وهذه «المنطقة الحرة» هى الفلسفة.


تصميم الغلاف: الحبيبه حسين


ISBN# 9789774216948
6 221149 019935

الهيئة المصرية العامة للكتاب


Exclusive
For
www.ibtesama.com